

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية



النّظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المُتعالِيَة

الجزء الرابع

عبد الرسول عُبُودِيَّت

ترجمة: علي الموسوي

عبد الرسول عبوديت

وُلِد السيد عبد الرسول عبوديت، في مدينة أصفهان عام ١٩٤٥م.، وفيها أكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة والثانوية، والتحق بعدها بجامعة شريف التقنية فرع أصفهان عام ١٩٧٣م. وتخرّج عام ١٩٧٩، فالتحق بعدها بالدراسة الحوزوية، وفي عام ١٩٨٠م. التحق بالحوزة العلمية في قم ودرس الفقه والأصول على عدد من أساتذتها المعروفين. ومن ثم انصرف إلى دراسة الفلسفة حتى صار من المتخصصين فيها وبخاصة في فلسفة ملا صدرا، ويكشف كتابه هذا عن طول باعه في هذا المجال.

له عدد من الكتب منها:

- در آمدى به نظام حكمت صدرائى (هذا الكتاب)
- تحقيق ونكارِش شرح نهاية الحكمة، مجلدان
- در آمدى به فلسفه إسلامي.

وله عدد من الدراسات والمقالات المنشورة في المجلات الإيرانية والغربية.

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية

(الجزء الرابع)

عبد الرسول عبوديَّت

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية

(الجزء الرابع)



المؤلف: عبد الرسول عبوديَّت

العنوان: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية (الجزء الرابع)

العنوان الأصلي: در آمدى به نظام حكمت صدرائى

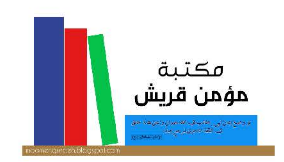
ترجمة: علي عباس الموسوي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الناشر الإيراني: سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاه ها (سمت) وموسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى

الإخراج: قيس عباس

طباعة: DB UK 03 336218



الطبعة الأولى: بيروت، 2016

ISBN: 978 - 614 - 427 - 077 -6

The Philosophical System of Al-Hikma Al-Motaalia School

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط 5 - جادة حافظ الأسد - خلف الفانتزي وُرلد - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55

info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات



كلمة المركز

خصّص الفلاسفة المسلمون للبحث في النفس عمومًا والنفس الإنسانيّة خصوصًا مساحة كبيرة من أبحاثهم ودراساتهم. ويرى عددٌ من مؤرّخي الفلسفة الإسلاميّة أن النسخة التي انتهى إليها ابن سينا في ما يرتبط بالنفس هي النسخة الأكثر دقّة إلى درجة جعلت كثيرًا ممّن أتى بعده يستنسخ أفكاره؛ بل وأقواله في بعض الأحيان. وأثار علم النفس السينويّ أسئلة وإشكاليّات عدّة لم تستطع المدرسة المشائيّة عمومًا حلّها. وبعض الأسئلة أثيرت في الفلسفة السينويّة نفسها وبعضها طرح عليها من الخارج. وعلم النفس الصدرائي هو محاولة نظاميّة لتجاوز تلك العقبات التي كانت تتعثّر بها فلسفة ابن سينا النفسيّة.

ولأجل هذا الترابط بين الفلسفتين ومحاولة تجاوز اللاحقة منهما سابقتها، التزم المؤلّف في عرضه للنظام الفلسفي الصدرائيّ بالانطلاق من علم النفس السينويّ ليكشف مواطن التجاوز والإمكانيّات التي أتاحتها مدرسة ملّا صدرا لحلّ الإشكالات والصعوبات التي كانت تواجه ابن سينا في تفلسفه النفسيّ. وفي تقييمنا أنّ الكاتب أحسن المنطلق وبذل جهدًا مشكورًا في تسليطه الضوء على هذا التواصل التجاوزيّ.

وفي الختام، نلفت نظر القارئ الكريم إلى أننّا أعدنا طباعة هذا الكتاب في طبعة ثانية مؤلفة من ثلاثة مجلدات بعد أن أعدنا تحريرها وتدارك الأخطاء فيها، ودمجنا فيها المجلدات الثلاثة من الطبعة الأولى في مجلدين، وجعلنا الجزء الجديد هو المجلد الثالث منها. ولكن، ومراعاة منّا لحقوق القرّاء الأعزاء الذي اقتنوا الكتاب بطبعته الأولى ذات المجلّدات الثلاثة، فقد طبعنا هذا المجلد الجديد مرّة ثانية مخصصة لهم بعنوان المجلد الرابع. نأمل أن يكون في هذا الإجراء خدمة لقرّائنا الكرام، ولهم منا كامل الاحترام.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

بيروت، 2016

المقدمة

هذا الكتاب هو المجلّد الثالث من مجموعة «النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية» وفي المجلد الأوّل منه تعرّضنا لمباحث معرفة الوجود ومعرفة العالم؛ واشتمل على مباحث أصالة الوجود، التشكيك في الوجود، الوجود الرابط المعلول، الحركة والحركة الجوهرية. وفي المجلّد الثاني تعرّضنا لمباحث علم المعرفة (نظريّة المعرفة) ومعرفة الله، واشتمل على مباحث العلم الحضوري، العلم الحصولي، الوجود الذهني، إثبات الذات، التوحيد والعلم الإلهي. وهذا المجلد حول علم النفس أو معرفة الإنسان في الحكمة المتعالية، والفصول من السادس عشر حتى السادس والعشرين من هذا المجلّد تتوزّع على النحو الآتي: الفصل السادس عشر بمنزلة المقدمة في المزاج؛ الفصل السابع عشر في وجود النفس، الفصل الثامن عشر عن حقيقة النفس، الفصل التاسع عشر عن تجرد النفس، الفصل العشرون عن قوى النفس، الفصل الواحد والعشرون عن مراتب النفس، الفصل الثاني والعشرون عن حدوث النفس، الفصل الثالث والعشرون عن البدن والنفس، الفصل الرابع والعشرون عن انفعال النفس، الفصلان الخامس والعشرون والسادس والعشرون عن خلاصة علم النفس السينويّ ثم الصدرائيّ على الترتيب.

وكما ذكرنا في مقدمة المجلد الأوّل فإنّ علم النفس هو آخر قسم من الأقسام المبحوثة في هذه المجموعة. ولا مبالغة في قولنا إنّ هذا القسم من أكثر الأبحاث إشكالًا في الحكمة المتعالية، وكذلك الحال بعد صدر المتألّهين فقد كثر القيل والقال في توضيح دقائقه وحلّ مشكلاته؛ مع أنّ الكثير من نظريات صدر المتألّهين في الأقسام الأخرى مفيدة ونافعة في هذا القسم ويتجلّى ذلك بوضوح هنا.

إنّ الخصوصية المهمة في علم النفس أنّنا نقف مضافًا إلى القوانين الفلسفيّة أمام تجربة داخلية؛ تجربة عن ذواتنا؛ تجربة من سنخ العلم الحضوري والشهود؛ شهودُ هذا الشيءِ الذي نعبّر عنه بـ «أنا» وأساس آثار الحياة التي فينا: التفكّر، التخيّل، العاطفة، الشوق، النفور، الحبّ، الغضب، الإرادة، الحركة، الغذاء، النمو وأمثال ذلك. ومن الواضح أنّ على الفيلسوف التوفيق بين هذه التجريبيّات وبين مقبولاته الفلسفيّة، وأن يسعى في سبيل تبيينها وفق مبانيه وقوانينه الفلسفيّة التي يقبلها. وإلا فسوف تكون هذه القوانين محلّ شك. وهذا يدفع إلى معالجة نقاط الضعف فيها؛ وهذا هو منهج صدر المتألهين أمام الفلاسفة السابقين لا سيما ابن سينا.

ولا شك أيضًا في أنّ أفكار ابن سينا ونظريّاته في علم النفس، تمثّل المرحلة الأكثر دقّةً في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة قبل صدر المتألهين، وهنا نشير إلى ما طرحه أبو علي في كتاب الشفاء؛ ولذا نلحظ أنّ الفلاسفة بعد ابن سينا وإلى عصر صدر المتألهين اعتمدوا في أهم مسائل علم النفس بل وفي أكثر مسائلها على ابن سينا فكانوا معه على رأيٍ واحد. ولكن على الرغم من ذلك وبما أنّ النظام الفلسفيّ السينويّ لم يكن يتوفّر على الظرفيّة اللازمة لاستيعاب كافة جوانب النفس الإنسانية بل النفس الحيوانية واجه هذا النظام مشاكل لا حلّ لها، الأمر الذي حاول صدر الدين الشيرازي التصدّي لحلّه. وقد ظهّر هذه المشاكل وكشف عن أن جذور أغلبها ترجع إلى الغفلة عن أصالة الوجود واعتبارية الماهية والغفلة عن نتائج ذلك والمتمثّلة بالآتي: الغفلة عن التشكيك

في الوجود وكونه ذا مراتب متفاوتة، وعن أنحاء وجود الماهية الواحدة، وعن الوجود الأفضل الجمعي للماهية، وعن الحركة الجوهرية والحركة الاشتداديّة منها على وجه للخصوص ، وأخيرًا عن اتحاد العالم والمعلوم، والتجرّد المثالي.... فقد حلّ المشكلات المذكورة في ظلّ هذه الآراء التي كانت مغفولًا عنها في النظم الفلسفيّة السابقة على الحكمة المتعالية، بنحوٍ يمكننا أن نلحظ أنّ الكثير من الآراء الإبداعية له في باب النفس سلبًا وإيجابًا كانت تستهدف آراء ابن سينا. ومن هنا، كان من الصعب بل من غير الممكن أحيانًا فهم علم النفس الصدرائي دون فهم علم النفس السينوي وإشكالياته ونقاط القوة والضعف في مبانيه الفلسفية. نعم هذا الأمر لا يختصّ بعلم النفس بل يشمل الأقسام الأخرى من الحكمة المتعالية إلى حدٍّ ما، ولذا نجد الصعوبة نفسها في غير هذه المباحث أيضًا. ولذا سعينا غالبًا في المجلّدين الأول والثاني من هذا الكتاب إلى تقديم تقريرٍ عن تاريخ كلّ مسألة ومسارها إلى عصر المتألّهين وذلك قبل بيانها طبقًا للأسس الصدرائية. وهذه الصعوبة كانت أشدّ في علم النفس، مع أنّ متابعة هذا الأمر في علم النفس كانت أكثر ضرورةً والحاجة إليها أشدّ. ولذا كان لا بد في هذا الباب وبشكل ضروريٍّ من البدء في كلّ مسألةٍ من استعراض رأي ابن سينا أوّلًا، ورأي بعض الأعلام المتأخّرين عنه أحيانًا، وبشكل تفصيليٍّ وعدم الاكتفاء بتقرير مختصرٍ عن ذلك. لذا لم يكن لنا من سبيل سوى أن نبيّن أوّلًا في كل مسألة تفصيل رأي ابن سينا ثم بيان رأي صدر المتألهين من خلال المقارنة بينهما. ولأجل الابتعاد عن الخلط بين آراء ابن سينا وصدر المتألهين نؤكّد مرة أخرى على أنّ كل رأي في هذا الكتاب في أي مبحث يبدأ مع ابن سينا ويختم برأي صدر المتألهين.

وبمراعاة هذه المنهجيّة كنّا نتمكّن من توضيح العلاقة بين آراء صدر المتألّهين والفلاسفة السابقين. وبعبارة أخرى: ساعدتنا هذه المنهجيّة على الكشف عن مسار التفكير الفلسفي في المسائل التي عالجناها. أضف إلى ذلك، أنّ هذه الطريقة تسهم في كشف الصلة بين آراء صدر المتألهين في معرفة

الإنسان وآرائه في مواضع أخرى من الحكمة المتعالية؛ أمّا العلاقة بين آراء صدر المتألّهين في فلسفة النفس ومعرفتها، فإنّها لا تنكشف للباحث بهذه الطريقة المشار إليها. فلا يتضح في هذا الباب أنّ رأي صدر المتألهين يعتمد على أيٍّ من آرائه الأخرى، وأي مسألة منها تشكّل أساسًا وأي منها تُعدّ فرعًا ومن لوازم الأولى. ولأجل معالجة هذا الخلل عمدنا في آخر الكتاب وفي الفصلين الخامس والعشرين والسادس والعشرين وعلى أساس المباحث التي تقدم التعرّض لها في الكتاب، عمدنا إلى شرح آفاق علم الإنسان في الفلسفة الإسلاميّة. ففي الفصل الخامس والعشرين عرضنا لخلاصة عن أهمّ مباحث النفس في النظام الفلسفيّ السينوي، وفي الفصل السادس والعشرين عرضنا خلاصة لآراء صدر المتألّهين قارنّا فيها بينها وبين آراء ابن سينا؛ بنحو يمكن للقارئ وبعد الاطلاع التفصيليّ على مباحث النفس تكوين صورة مترابطة وجامعة عن هذه المباحث لكي يدرك أهمية مسائل علم النفس في الحكمة المتعالية وعلاقة بعضها ببعضها الآخر، وذلك بهدف الحيلولة دون أيّ خللٍ أو غموضٍ.والجدير بالذكر أنّ المؤلّف وإن كان يتبنّى الكثير من آراء صدر المتألهين، ولكنّ هذا العمل لم يخلُ من النقد، على الرغم من أنّنا لا نهدف من هذا الكتاب نقد ملّا صدرا والفلسفة الصدرائية بقدر ما نهدف إلى شرحها، لكنّنا على أيّ حال لا نهدف من الكتاب إلى الدفاع عنها. وقد حاولنا قدر المستطاع بيان نظرة الفيلسوف إلى الوجود لكي نساعد القارئ على النظر إلى الوجود بعيني الفلسفة الصدرائيّة سواء وافقها الرأي أو خالفها. ومن الواضح أنّ الوصول إلى هذا الهدف يتوقّف على أمرين:

الأول: أن يتمكّن الكاتب من فهم أفكار صدر المتألّهين بشكلٍ معمّق وكما هي عليه فعلًا. وسعى الكاتب للوصول إلى ذلك في كلّ مسألة بمراجعة مصنّفات صدر المتألهين مرّات عدّة، مع الاستفادة من التعليقات والشروحات المتوفّرة، ولم يألُ جهدًا في سبيل تحقيق هذا الهدف. ومع ذلك يذعن الكاتب بأنّ بعض آراء صدر المتألّهين لا سيما في باب النفس لم تُفهم حقّ فهمها، والآمال

معقودة على القادم من الأيّام ليرفع الشرّاح والفلاسفة بأبحاثهم العلميّة بعض الغموض الموجود في ثنايا هذه المدرسة الفلسفيّة ويقدّموها لطلّابها ومريديها؛الثاني: لقد حاولنا في هذا الكتاب عرض ما انتهينا إليه من فهم للفلسفة الصدرائيّة، بأسلوب جزل ندّعي أنّ فهمه متاحٌ لأهل الخبرة المعقولةَ بهذه الفلسفة.

ومن أهداف هذا الكتاب تعميق الفكر التوحيدي، والوصول إلى فهم أفضل للمعارف الدينيّة السامية والتعريف بأسلوب التفكير الإسلامي في المجال الفلسفي. وبناء عليه، يقول المؤلف وبلسان صدر المتألّهين:

«إني أستعيذ بالله ربّي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنّفاتي من كلّ ما يقدح في صحة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيّد المرسلين وخاتم النبيين (عليه وآله أفضل صلوات المصلّين) أو يُشعر بوهن بالعزيمة والدين أو ضعف في التمسّك بالحبل المتين؛ لأنّي أعلم يقينًا أنّه لا يمكن لأحد أن يعبد الله كما هو أهله ومستحقّه إلا بتوسط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل المكمل، خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت الأسفل والأعلى ونشأتَي الأخرى والأولى. وأوصيك أيّها الناظر في هذه الأوراق أن تنظر إليها بعين المروّة والإشفاق»(1).

وختامًا، لا بدّ من التذكير ببعض النقاط قبل البدء بعرض المباحث الأساسية:

1- يرى الفلاسفة أنّ للأفلاك أيضًا نفوسًا كما للنباتات والحيوانات والإنسان نفوس أيضًا.

وهذه النظرية تقوم على أساس استنادهم إلى علم الهيئة البطلميوسيّ مع ضمّ بعض المقدّمات الطبيعية الأرسطية وبعض القواعد الفلسفية، ولا شك في أن قواعد الهيئة البطلميوسية لم تعد مقبولة في عصرنا، والقول بالأفلاك

---

(1) صدر المتألّهين، **العرشية**، ص285.

منتفٍ، فنظرية النفوس الفلكية لا يمكن إثباتها. وبناء عليه، لا يمكننا الحديث إلا عن نفوسٍ ثلاث، هي: النباتية، الحيوانية والإنسانية، وهذه النفوس هي التي تُسمّى في الفلسفة بالنفوس الأرضيّة.

2ـ لما كان الغرض الأساس من مباحث علم الإنسان البحث عن الإنسان نفسه، لا الحيوان والنبات، ففي كلّ مورد ترد فيه مفردة النفس مطلقةً من دون قيد يكون المراد منها النفس الإنسانيّة، لا النفس النباتيّة أو الحيوانيّة أو النفس الأرضية بشكل عام، إلا مع قيام القرينة الحالية أو المقالية على أنّ المراد واحدة منها؛

3ـ بما أنّ مفردتي «النفس» و«الروح» مترادفتان وقد ثبت أنّ الإنسان والحيوان والنبات لها نفوس يمكن التعبير عنها بذوات الأرواح؛ وذلك في مقابل غير ذوات الأرواح وهي الجمادات؛

4ـ اعتمدنا في مباحث الكتاب مفردة «البدن» كمرادف لمصطلح «الجسم الطبيعيّ الآليّ»؛ وذلك تسهيلًا للتفاهم وطلبًا لتيسير التعبير، والمقصود من هذا المصطلح الجسم الذي يؤدّي أفعالًا عدّة باستخدام الأعضاء أو الأجهزة المختلفة ويشمل الجسم النباتيّ أيضًا. وعلى أساس هذا التفسير يصحّ استخدام كلمة «بدن» في سياق الحديث عن أجسام النباتات.وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

عبد الرسول عبوديّت، قم

22/ محرم/ 1433هـ.ق.

الموافق لـ: 18 ديسمبر، 2011 م.

(16)
المزاج

يعود البحث في موضوع المزاج إلى أنّ الفلاسفة يرون أنّ وجود المركّبات سواء كانت أجسامًا معدنية، أم نباتيّة، أم حيوانيّة، أم إنسانيّة مشروطٌ بوجود مزاج مناسب في أجسامها؛ لأنّ الصور المعدنيّة والنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية لا تتحقّق إلا في مادة ممتزجة من عناصر لها مزاجٌ يتناسب مع هذه الصور والنفوس؛ وذلك خلافًا للبسائط أي العناصر التي تتحقق في مادة غير ممتزجة كالجسم. ولذا سوف نبحث في هذا الفصل عن المزاج وذلك مقدّمة للمباحث ذات الصلة بالنفس. ولأجل توضيح البحث نجد أنّ الأفضل التعرّض في البدء ولو على نحو الاختصار للمادة والصورة والعلاقة بينهما وكيفية تركيبهما بما يؤدّي إلى ظهور البسائط والمركبات، كما إنّ التصوّر الصحيح عن البحث يتوقّف على توضيح مفهومي الجوهر والعرض؛ لكي ندرك الفرق بين الصورة والعرض وبين المادة والموضوع، ونتلافى بذلك الوقوع في الخلط والخطإ.

الجوهر والعرض

يُعرَّف الجوهر بأنّه الماهية التي لا يتوقّف وجودها على وجود موضوع؛ وذلك خلافًا للعرض الذي لا يوجد إلا في موضوع، ولأنّ المراد من الموضوع هو المحلّ الذي لا يتوقف وجوده على وجود الحالّ يمكننا القول إنّ العرض هو الحالّ في محلٍّ لا يتوقّف (أي المحلّ) في وجوده على الحالّ فيه (أي العرض)، خلافًا للجوهر الذي لا يحلّ في محلٍّ أصلًا، كالجواهر المجرّدة وأنواع الأجسام أو الذي إن حلّ في محلّ فإنّ محلّه يتوقّف عليه بخلاف العرض الذي لا يتوقّف محلّه عليه، ومثل هذا الحالّ والمحلّ يطلق عليهما الصورة والمادة.

الحلول

المراد من الحلول بحسب تعريف ابن سينا للعرض هو وجود الشيء في شيء آخر، بنحو لا يتحقّق وجوده دون وجود محلّه؛ لكن لا بمعنى أن يكون جزءًا منه:

«والمراد من كون الشيء في المحلّ [أي من الحلول] أن يكون وجوده في شيءٍ آخر لا كجزءٍ منه مجامعًا معه لا يجوز مفارقته عنه»[1].

ولوجود كلمة «في» وهي مشترك لفظي بين معانٍ عدّة فإنّ في هذا التعريف شيئًا من الإبهام والغموض اللذين يحولان دون فهمه على نحو الدقّة؛ الأمر الذي دعا صدر المتألهين إلى العدول عنه إلى التعريف الآتي:

«كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيءٍ آخر على وجه الاتّصاف»[2].

وطبقًا لهذا التعريف فإنّ شيئًا مثل A إذا كان محتاجًا إلى شيءٍ آخر مثل B وكان ممّا يتوقف عليه يقال إنّ A قد حلّ في B، نعم شرط ذلك أوّلًا، أن

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص229؛ انظر أيضًا: ابن سينا، **الشفاء: المنطق**، ج1، ص29.

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص232.

تكون العلاقة بين A وـ B هي عين وجود A، وبحسب التعبير الفلسفيّ أن تكون العلاقة ذاتيًّا من ذاتيّاته[1]. وثانيًا، أن يكون A وبسبب هذه العلاقة وصفًا وحالة لـ B بمعنى أنّ وجود A يكون سببًا لثبوت مفهومٍ عرضيٍّ على B. أي المفهوم الذي يكون تحقّقه حاكيًا عن نوع من الكمال في وجود B، وهو في الآن ذاته خارج عن ماهيّتها؛ كالصور الذهنية للإنسان التي يكون وجودها سببًا لثبوت مفهوم العالم للإنسان والذي يحكي عن تحقّق نوعٍ من الكمال في وجود الإنسان مغايرٍ لماهية الإنسان أيضًا؛ ولكنّه ليس عينه ولا جزءًا منه، ويعبّر عنه العلامة الطباطبائي بالآتي: إنّ وجود A يكون سببًا لطرد عدم مغاير لعدم ماهية B عن B، كالجهل بالنسبة إلى الإنسان بعد العلم الحالّ في وجوده؛ وكاللون الحال في وجود الجسم، لأنّه متوفّر على الشرطين؛ وأما المعلول فلا حلول له في وجود علّته لأنّه فاقد للشرط الثاني[2].

أقسام الحلول

لما كان أيّ نوع من العلاقة ذاتيًّا من ذاتيّات الاتّصاف كان كافيًا لتحقّق الحلول؛ ولأجل هذا يمكن تقسيم الحلول إلى أقسام على أساس أقسام العلاقة والارتباط؛ ومن هذه الأقسام:

1ـ الحلول في المجرّد كحلول الصور المعقولة في النفس الإنسانيّة، والحلول في غير المجرد وهو ينقسم بدوره إلى قسمين؛

2ـ الحلول في الهيولى وسوف نتعرّض له، والحلول في الجسم وهو أيضًا ينقسم إلى قسمين؛

3ـ الحلول السَّرَيانيّ في الجسم وفيه كل جزءٍ من المحلّ يأخذ جزءًا من الحالّ؛ بنحو يكون لكلا الجزأين المذكورين وضعٌ واحدٌ، دون أن يكون وضع أحدهما مختلفًا عن وضع الآخر. وفي هذا النوع من الحلول؛ الحال يمتدّ بتبع

(1) مع التأكيد على أنّه ذاتي الوجود لا ذاتي الماهية فلا ينبغي الخلط بينهما.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الثالث.

المحلّ ويكون قابلًا للانقسام كحلول اللون في الجسم؛

4ـ الحلول غير السَّرَيانيّ في الجسم وفيه يكون الحالّ غير ممتدٍّ ولا يقبل الانقسام على الرغم من قبول محلّه للامتداد والانقسام، كحلول النفس النباتية في جسم النبات طبقًا لرأي صدر المتألّهين وهو ما سوف نتعرّض له في الفصول القادمة[1].

الاختلاف بين الجوهر والعرض

بناء على ما تقدّم فإنّ الاختلاف بين الجوهر والعرض هو في أنّ علاقة العرض بالموضوع من طرفٍ واحدٍ فوجود العرض مرتبطٌ بوجود الموضوع دون العكس، ولكنّ الأمر في الجوهر ليس كذلك. فالجوهر إمّا أنه لا وجود حلوليًّا فيه ليكون له محلٌّ وبالتالي يصحّ الحديث عن علاقته وارتباطه بمحلّه، كما في أقسام الجوهر غير الصوريّ أو كالصورة التي لها وجود حلوليّ ومرتبطٌ بالمحلّ ولكنّ ارتباطها ذو طرفين؛ فالوجود الحالّ أي وجود الصورة مرتبط بوجود المحلّ، كما إنّ وجود المحلّ أي وجود المادة مرتبطٌ بوجود الحالّ. وهذا الاختلاف هو المعيار لتمييز الجوهر الصوريّ عن العرض حيث إنّ كليهما يتّصف بالوجود الحلوليّ وكذلك لتمييز المادة عن الموضوع حيث إنّهما معًا محلّان[2].

---

(1) القبول بالقسم الرابع من الحلول ينتج لنا أمورًا: **أوّلا**: لا يمكن الانتقال من كون المحلّ ممتدًّا وقابلًا للانقسام إلى القول إن الحالّ ممتدٌّ وقابلٌ للانقسام، ولذا لاينبغي لنا مجرد النظر إلى مفردة الحلول حتى ما كان منه حلولًا في الجسم الاستنتاج بأنّ السريان والامتداد والانقسام قائم في الحالّ؛ **وثانيًا**: لا يمكن أن نصل من عدم قابلية الانقسام وعدم الامتداد في الحالّ إلى عدم قابلية وعدم جسمانية المحلّ.

(2) لشيخ الإشراق إشكال على هذا المعيار ردّ عليه صدر المتألّهين. (انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص167ـ 171).

نوع حاجة المادة إلى الصورة والعكس

ألا يؤدّي توقّف وجود الصورة على وجود المادة وتوقّف وجود المادة على وجود الصورة إلى الدور؟ الجواب عن هذا هو بالنفي؛ لأنّ المقصود من المادة هنا هو المادة الأولى، ولذا سوف نعبّر عنها من الآن فصاعدًا بالهيولى، وهي من هذه الحيثية لا تتوقّف على الصورة التي تحتاج إلى المادة والهيولى، بل تتوقّف على حيثية أخرى لا تحتاج إلى الهيولى. وحيثية الصورة التي تحتاج إلى وجود الهيولى هي شخصية الصورة وحيثية الصورة التي تحتاج إليها الهيولى هي حيثيّة النوعية في الصورة. وبعبارة أخرى: لكلّ شخصٍ من الصورة من حيث إنّه شخصٌ خاصٌّ حاجةٌ إلى الهيولى؛ ولكنّ الهيولى ليست بحاجة إلى أيّ شخصٍ من الصورة من حيث إنّه شخصٌ خاصٌّ؛ بل تحتاج إلى مطلق الصورة، أي تحتاج إلى صورة صرفة تضفي عليها فعليّتها، أما الصورة الشخصيّة فلا يتوقّف وجودها عليها. نعم، لو كان الوجود الشخصيّ للصورة يتوقّف على وجود الهيولى، ووجود الهيولى يتوقّف على الوجود الشخصي للصورة لوقع الدور المحال:

«لا يجوز أن يكون للمحلّ افتقارٌ في وجوده إلى الوجود الشخصيّ للحالّ، سواء كان [الحالّ] عرضًا أم صورة وإلا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دورٌ مستحيلٌ»[1].

وبعبارة أوضح: الصورة في تشخّصها تحتاج إلى الهيولى، لا بمعنى أنّ الهيولى تعطي الصورة تشخّصها؛ لأنّ الهيولى جوهرٌ محضٌ بالقوة ليس لوجوده أثرٌ سوى الانفعال وقبول الفعليّة، بل بمعنى أنّها العلّة القابلة لتشخّص الصورة؛ لأنّ الصورة ماهية من الماهيات. وليس التشخص ذاتيًّا لأيّ ماهية من الماهيات بل تشخّصها يتوقّف على قبول التشخّص أو على قبول العوارض المشخِّصة؛ أما الصورة فهي فعليّة محضة وهي بنفسها ليس لها حيثية القبول، ولذا لا يمكن أن تكون قابلة للتشخص أو قابلة للعوارض المشخِّصة إلا أن يكون لها ارتباط

---

(1) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص232

ذاتي بجوهر كالهيولى تكون حيثية ذاته حيثية قبول الفعلية، وهذا الأمر غير ممكن إلا أن يكون الحلول في الهيولى هو نحو وجودها وذاتيًّا لها:

«إنّها [أي الصورة] تتشخّص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخّص أو لما يلزمه من الأعراض المسمّاة بالمشخِّصات. فإنّ الهيولى هي القابلية والاستعداد وليست فاعلة للتشخّص»[1].

وفي الطرف المقابل فإنّ الهيولى تحتاج إلى الصورة لتكون فعلية؛ لأنها بذاتها قوةٌ محضة وهي فاقدة لأي نوع من الفعلية. وبعبارة أخرى: الهيولى بالفعل ليست شيئًا وليس لها شيئيّة إلا شيئيّة أنها تحمل إمكان قبول الفعلية لتكون شيئًا من الأشياء. ومثل هذه الفعلية هي التي تسمّى الصورة. فالصورة واسطة في صدور الهيولى من الفاعل.

وكون الهيولى في حدّ ذاتها قوةً محضةً، يستلزم أن تكون نسبتها في حدّ ذاتها إلى الفعليّات كافّةً نسبةً واحدةً. ولذا لكي تكون الهيولى موجودة يكفي أن تتحقّق فعليّتها بقبول صورةٍ كائنةً ما كانت هذه الصورة. ولأجل هذا لا يؤدّي تبدّل صورة الهيولى إلى خلل وجودها، وتبقى هذه الهيولى نفسها على الرغم من تبدّل الصور عليها، وزوال صورة وحدوث أخرى جديدة. وبعبارة أخرى: وحدة الهيولى لا تختلّ بتعاقب الصور. وبعبارة ثالثة قد تكون تكرارًا لما تقدّم: أيضًا الهيولى تحتاج في وجودها إلى مطلق الصورة لا إلى شخص صورة أو نوع خاص منها. وبملاحظة هذه الخصوصية قال الفلاسفة إنّه في مراحل تبدّل الجوهر إلى جوهر آخر في حالة الكون والفساد، فإنّ الهيولى الموجودة في الجوهر المتبدّل تبقى ثابتة وباقية، والصورة الحالّة فيها هي التي تزول وتحدث، وذلك لأنّ وجود الهيولى لا يتوقّف على أي صورة من هذه الصور من حيث شخصها الخاصّ، أو على أي نوعٍ خاص من الصور حتى تزول بزوال ذلك الشخص أو النوع، بل وجودها يرتبط بمطلق الصورة:

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص154ـ155.

«لا يوجب زوال خصوصيّات الصورة ولا نوعيّاتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور»[1].

وينبّه الفلاسفة على أنّ الخصوصية المذكورة أعلاه تستلزم أن يكون توسط الصورة في صدور الهيولى من الفاعل واسطة غير استقلالية لا استقلالية، ولو كان وجود الصورة واسطة استقلاليّة لأدّى زوالها إلى زوال الهيولى كما يحصل في زوال الوسائط الأخرى التي يؤدّي زوالها إلى زوال ذي الواسطة. ومفاد هذا الكلام أنّ الصورة شريك للفاعل في إيجاد الهيولى؛ لأنّ الهيولى لا تقبل الصدور عن الفاعل المذكور وحده، كما لا تقبل الصدور عن صورة شخصيّة بعينها، ولا تصدر إلا عن الفاعل منضمًّا إليه صورة شخصيّة أي صورة كانت، وهكذا يتولّى الفاعل حفظ وجود الهيولى بتعاقب الصور عليها بحيث يحدث لها صورة جديدة كلّما زالت عنها الصورة القديمة:«المادة وُجِدت عن تلك العلة الموجِبة بواسطة صورة غير معيّنة لا تفارق المادّة إلا بورود صورة أخرى تفعل فعل ما عدمت عن المادة في إقامتها بإفاضة هذا الثالث المعطى دائمًا ما به تقوم المادة من الصورة المماثلة في التقويم وهو [أي هذا الثالث هوالمفارق] الواهب للصور»[2].

وباختصار، الصورة هي من جهةٍ معلولٌ لفاعلِ الهيولى؛ وهي من الجهة الأخرى مقوّمٌ لها، ولأجل هذا تعدّ واسطة في صدورها وفي سلسلة عللها الفاعلية. وباعتبار آخر هو كون تقويمها للصورة لا يصل إلى حدّ الإيجاب إلا بانضمام الفاعل المشار إليه، فتوسّطها لا يكون على نحو الاستقلال؛ ولأجل هذا تكون فقط شريكة للفاعل، وبحسب التعبير الفلسفيّ المعروف جزء العلّة التامّة أو شريكها.

---

(1) المصدر نفسه، ص183.

(2) المصدر نفسه.

التركيب الحقيقيّ بين الهيولى والصورة

يستنتج الفلاسفة من الحاجة المتبادلة بين الطرفين أي بين الهيولى والصورة، أو بعبارة أخرى من علاقة العلية والمعلولية بينهما أنّ مقارنة أحدهما للآخر ينتج عنه التركيب الحقيقي؛ وذلك خلافًا للتقارن بين العرض وموضوعه فإنّ نتيجته ليست سوى التركيب الاعتباريّ؛ وذلك للأمور الآتية:

1ـ يقتضي تعريف التركيب الحقيقيّ بأنّه يدور مدار الوحدة الحقيقيّة بين المركّب والكلّ، أي ينتج عن التركيب الحقيقي شيء آخر مغايرٌ للأجزاء؛ وأما في التركيب الاعتباري فإنّ التغاير بين الكلّ والأجزاء هو أمرٌ يفترض الذهن وجوده فحسب.

2ـ ما يشهد على وجود مثل هذه الوحدة هو أنّ المركب والكلّ له ماهيةٌ مغايرة لماهية الأجزاء، وبالتالي تترتّب عليه آثار تختلف عن آثار الأجزاء. وقد يكون هذا الأثر أثرًا للأجزاء ولكنّه أثرٌ لها في حال تركيبها واجتماعها دون حال تفرّقها[3]؛

3ـ كما يرى الفلاسفة أنّ المركّب يتّصف بهذه الصفة عندما تكون بين أجزائه علاقة العلّية والمعلوليّة المتبادلة؛

4ـ لا تتحقّق علاقة العليّة المتبادلة إلا إذا كان أحد الأجزاء قوّة للجزء الآخر الذي هو بدوره يضفي الفعليّة على الجزء القابل ؛

5ـ وبناء على ما تقدّم كلّه نصل إلى أنّ المادة والصورة هما كذلك، وينتج من ذلك أن التركيب بينهما حقيقي[4].

---

(3) وعلى ما يقول ابن سينا: «إنّه بالحقيقة لا يتحدّ من المادة والصورة شيءٌ واحد من كلّ جهة، بل يتّحد منهما شيء هو واحدٌ بحدّه الكائن منهما أو بفعله الذي يتمّ من صورته وتكون الصورة مختصّة في تكمّلها بهذه المادة، لكن اتفق في الصورة المادية أن لا يتم منها هذا المعنى إلا أن يوجد في المادة منطبعة، بل وجودها لا يمكن إلا هكذا». (ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص105ـ106).

(4) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، المرحلة الخامسة، الفصل السادس؛ علي مدرس، **مجموعة مصنّفات**، ج2، ص88.

الترتّب الذاتي للصور

على الرغم من كون الهيولى في حدّ ذاتها قوةً محضةً فاقدة بالكامل أي نحو من أنحاء الفعلية، ولا معنى للتنوّع فيها ولذا كانت بذاتها متساوية النسبة إلى كافة الصور ولأي فعلية، ولا ترجيح بالنظر إلى ذاتها لصورة على صورة أخرى، على الرغم من ذلك فإنّ لحلول الصور فيها ترتيبًا؛ لأنّ هذه الصورة هي بنفسها مترتّبة.

إنّ حلول الصورة المعدنيّة والتي هي كثيرة التنوّع يترتّب على حلول الصور العنصرية فيها والتي تشتمل على الصورة المائية والترابية والنارية والهوائية، وحلول كلّ واحدةٍ من هذه الصورة مترتّب على حلول الصورة الجسميّة فيها وهو نوعٌ واحدٌ؛ ولكنّه متعدّد الأفراد فقط. وعليه، لا يمكن أن لا تكون الهيولى جسمًا، وتكون نوعًا عنصريًّا أو غير عنصر أي نوعًا معدنيًّا.

الصورة الجسمية

وعلى هذا الأساس فإنّ أول صورة تحلّ في الهيولى ولا صورة أخرى تكون واسطة بينها وبين الهيولى هي الصورة الجسمية التي لا فعليّة لها سوى الانبساط في الجهات الثلاث. والجسم هو نتيجة هذا التركيب. وقد ثبت في الفلسفة أنّ الهيولى والصورة الجسمية متلازمتان ومن غير الممكن وجود إحداهما دون الأخرى. فالهيولى هي دائمًا لا بدّ من أن تكون في جسم وهي بمنزلة جزء منه. وفي الحقيقة فإن كلّ ما ذكرناه سابقًا عن الصورة وعلاقتها بالهيولى يرجع إلى الصورة الجسمية التي هي قوامُ الهيولى بلا واسطة.

الصورة العنصرية

الصورة العنصرية هي الصورة التي تحلّ في الهيولى بعد الصورة الجسمية، وكما لا يمكن وجود الهيولى إلا مع الصورة الجسميّة فكذلك لا يمكن وجود

الجسم إلا مع نوع من الصورة العنصرية. وعليه، فالصورة الجسمية تفتقر أيضًا إلى صورة العنصرية وبها قوامها؛ مع فارق يرجع إلى أن الهيولى تفتقر إلى مطلق الصورة لا إلى شخص صورة أو نوع خاصّ منها؛ ولكنّ الصورة الجسمية تفتقر إلى نوع الصورة العنصرية -بل إلى شخصها- لا إلى مطلق الصورة العنصرية ولا إلى مطلق الصورة؛ بنحو يقع التبدّل في شخص الصورة الجسمية مع تبدّل نوع الصورة العنصريّة -بل مع تبدّل شخصها- وذلك خلافًا للهيولى في الجسم فإنّها تبقى دائمًا ولا تتبدّل بتبدّل الصور:

«إنّ تقويم الصورة الطبيعيّة للجسميّة [أي للصورة الجسمية] ليس على سبيل البدل»[1].

وبعبارة موجزة: لن نجد في الطبيعة جسمًا لا يشتمل على خصوصية أخرى غير الانبساط في الجهات الثلاث. وعليه، فالأجسام الموجودة في الطبيعة لا بدّ من أن تتركّب بحدّ أدنى من الهيولى والصورة الجسميّة والصورة العنصرية، وحاصل هذا التركيب العنصر. فالعناصر هي أبسط الأجسام الموجودة في الطبيعة وهي: الماء والتراب والنار والهواء[2].

ممّا تقدم يمكننا استنتاج أنّ دور الجسم -المركّب من الهيولى والصورة الجسمية- بالنسبة إلى الصورة العنصرية هو دور الهيولى نفسه بالنسبة إلى الصورة الجسمية؛ أي مادته مع فارقٍ يرجع إلى، **أولًا**: أنّ الهيولى بذاتها فاقدةٌ لأيّ نوع من الفعليّة ولذا يطلق عليه تسمية «المادة الأولى» وذلك خلافًا للجسم فلأنه واجد بذاته للفعلية يقال له «المادة الثانوية»، وإن كانت فعليّته ليست بتامّة، بمعنى أنّه لا يمكن أن يضفي على الهيولى فعليّة ما لم يتقوّم بصورةٍ أخرى كالصورة العنصريّة ليحصل بذلك على التنوع والنوع الخاص من الجسمية:

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص182.

(2) العنصر في فيزياء أرسطو هو في الحقيقة شبيه بالمعنى الذي يفيده مصطلح (الذرّة الأساسية) في الفيزياء المعاصرة.

«فيجب أن تتقوّم الصورة الامتدادية [الجسمية] أولًا بالصورة الطبيعية، فتتنوع الجسمية تنوعًا خاصًّا ثم تقوّم المادة»[1].

وثانيًا: الهيولى تحتاج إلى مطلق الصورة لا إلى شخصٍ خاصٍّ أو نوعٍ منها بعينه؛ وذلك خلافًا للجسم فإنّه يفتقر وتبعًا لشخص الصورة الجسمية إلى نوعٍ خاصٍّ من الصورة العنصرية بل إلى شخص خاص منها.

الصورة المعدنية

الصورة المعدنيّة هي التي تحلّ في الهيولى بعد الصورة العنصرية. وبعبارة أخرى: الصورة المعدنية تحلّ في العنصر، كما تحلّ الصورة العنصرية في الجسم؛ مع فارقٍ يرجع إلى أنّه من غير الممكن أن تحدث الصورة المعدنيّة في عنصرٍ واحدٍ أو أن تحدث في عناصر مختلفة دون أن تمتزج مع بعضها ويحدث فيها مزاج مناسب؛ بل حصولها مشروط بامتزاج العناصر المختلفة مع بعضها بنحو تنقسم إلى أجزاء صغيرة بنحو تتصل سطوح الأغلب منها مع بعضها لكي تصل بذلك إلى مزاج مناسب للصورة المعدنية في الممتزج منها، وذلك خلافًا لحصول الصورة العنصرية الذي لا يكون مشروطًا بالامتزاج وحصول المزاج. ولا يخفى أنه بعد تحقق الصورة المعدنية فإنّ الأجزاء الموجودة في الممزوج تتكون من أربعة أشياء هي: الهيولى، الصورة الجسمية، الصورة العنصرية والتي تختلف في الأجزاء الممزوجة، والصورة المعدنية التي تتشابه في جميع الأجزاء، وحاصل هذا التركيب هو الجسم المعدني، كالحمض القاعدي. وتكوّن الأجسام المعدنية لا ينتهي عند هذا الحد بل بامتزاج هذا المركب مع بعض هذه العناصر أو مع مركبات أخرى يتحقق مزاج جديد وتبعًا لذلك تحدث صورة معدنية جديدة في الممزوج وبهذا الترتيب يظهر مركّب أكثر تعقيدًا مع آثار جديدة وهكذا.

والسبب في عدّ الأجسام المعدنية من المركبات، خلافًا للعناصر البسيطة يرجع إلى لحاظ هذا المزج والتركيب اللازم بين العناصر المختلفة لكي يصل إلى

(1) المصدر نفسه، ص185.

المزاج المناسب ليؤدي ذلك بدوره إلى تكون الصورة المعدنية، وليتكوّن بذلك الجسم المعدني. وبعبارة أخرى: مادة المركبات هي الأجزاء التي يكون بعضها في عرض بعضها الآخر ولا يكون أحدها مقوّمًا للآخر، ولكن مادة البسائط أجزاء في طول بعضها ويكون قوام كل منها بالآخر.

إشكالٌ

وهنا إشكالٌ حاصله: أنّ العناصر الموجودة في الممزوج هي من جهة تشكل محلًّا للصورة المعدنية، كما يشكّل الجسم محلًّا للصورة العنصرية. وعليه، فكما هو مقتضى كل صورة لا بدّ من أن تكون الصورة المعدنية هي المقوّم للعناصر المذكورة، وإلا كان لا بدّ من جعلها عرضًا وموضوعًا لا صورة ومادة. ومن جهة أخرى العناصر التي هي محل الصورة العنصرية وقبل المزج والتركيب موجودة بشكل مستقلٍّ وبلا صورة معدنية؛ لأنّه بعد تجزئة الجسم المعدني إلى الأجزاء الأولية تجد أنّها موجودة بلا صورة معدنية وبشكل مستقلّ عنها، وذلك خلافًا للهيولى والجسم فإنهما لا يوجدان من دون الصورة الجسمية والصورة العنصرية. وعليه، فالصورة المعدنيّة ليست مقوّمًا لوجود العناصر المذكورة، وإلا كان من غير الممكن وجود هذه العناصر بشكلٍ مستقلٍّ عنها، فهي عرض وليست صورة.

وجوابه

إنّ الصورة المعدنية مقوّمة أيضًا لمادّتها. ولأجل التعرف إلى هذا الأمر لا بد من ملاحظة مقدّمتين:

1 ـ على الرغم من أنّ الصورة المعدنية التي تحلّ في كل جزء من هذه العناصر الموجودة في الممتزج؛ بحيث تجد صورًا معدنيّة بعدد الأجزاء في الممزوج[1]، على

---

(1) يرى الفلاسفة أنّ الخلأ محالٌ، ولا يمكن وجود خلإٍ بين الأجزاء الموجودة في الممتزج. وبملاحظة ذلك يمكننا أن نصل إلى الآتي: هل الصورة المعدنية الحادثة في الممتزج شخص صورة واحدة تحل=

الرغم من ذلك فإنّ مادتها ليست أيّ عنصر بمفرده بل مادتها كلّ عنصر بشرط أن يكون ممتزجًا ومركّبًا مع سائر العناصر وأن يكون لها مزاجها الخاص؛ أي المزج والتركيب نفساهما ووجود المزاج الخاص له دخلٌ في كونها مادة. وبعبارة أخرى: العناصر التي هي تركيبٌ ومزاجٌ خاصٌّ هي التي لها مادة الصورة المعدنيّة لا صرف العناصر نفسها مع قطع النظر عن تركيبها ومزاجها؛ بنحوٍ لو زال هذا المزج والتركيب لزالت المادة وإن بقيت العناصر. فالعناصر التي تسبق المزج والتركيب أو التي تحصل بعد تفكّك المركب والتي تكون مجرّدةً عن الصورة المعدنية لا تكون مادّة لهذه الصورة أبدًا حتّى يمكننا استنادًا لعدم تقوّمها بالصورة المعدنية إثبات كونها موضوعًا وكون الصورة عَرَضًا. نعم، لو أنّ عنصرًا من العناصر مع عدم تحقّق المزج والتركيب وحصول المزاج كان محلًّا للصورة المعدنية تارة دون أخرى أمكن استنادًا إلى ذلك الوصول إلى أنّ العناصر تشكل موضوعًا وإلى أنّ الصورة المعدنية عَرَضٌ:

«فإن قيل: إنّكم تقولون: النفس وساير الصور المركّبات [كالصور المعدنية] جواهر، لأنّ وجوداتها ليست في موضوع [بل في مادة] ومعلوم أنّ موضوع صور المركّبات العناصر الأربعة وهي أنواعٌ قائمةٌ بالفعل، وإن كان كذلك، كانت صور الممتزجات في موضوعات [لا في مواد، فلا تكون صورًا، بل هي أعراض] كان الجواب عن هذا أنّه لو كان موضوع تلك الصور كلّ واحدٍ من العناصر لكان الأمر كذلك؛ ولكن موضوعاتها جملة العناصر من حيث هي جملة»[1].

2ـ إنّ الحافظ لتركيب العناصر وبالتالي الحافظ للمزاج الحاصل من هذا

=في جميع الأجزاء بنحو يكون كل جزء فرضيٍّ منها في جزء حقيقيٍّ من الممتزج، أو أنها متعددة بعدد الأجزاء الموجودة في الممتزج، بنحو يكون كل جزء موجود في الممتزج واحدٍ لفرد من الصورة المعدنية المفترضة مخالفًا للفرد الآخر من الصورة المعدنية في الجزء الآخر؟ والجواب عن هذا الإشكال يحتاج إلى مزيد بحث ولا يرتبط ببحثنا الفعلي، ونحو سوف نفترض صحة الاحتمال الثاني.

(1) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص737.

التركيب هو الصورة المعدنية الحادثة فيها؛ فمع زوال الصورة المعدنية سوف تبدأ العناصر الموجودة في الممتزج بالانفكاك أي يتلاشى المركب وذلك يستلزم زوال المزاج.

إن النتيجة المترتّبة على المقدّمتين المذكورتين أنّ العناصر الموجودة في الممتزج والمركب لا من جهة كونها عناصر؛ بل من جهة كونها محلًا للصورة المعدنية متقوّمة بها؛ بحيث لو زالت الصورة المعدنية فإن قابليّتها لأن تكون محلًّا تنعدم. فالصورة المعدنية مقوّمة للعناصر من حيث كونها ذات تركيب ومزاج خاص بنحو تكون قابلةً لأن تكون محلًّا للصورة المذكورة. وبعبارة أخرى: هي مقوّمة لها لا من جهة كونها عناصر بل من جهة كونها مادة وهي لهذا صورة وليست عرضًا.

النتيجة

يمكننا أن نصل مما تقدّم إلى أنّ الخصوصية الموجبة لكون الشيء محلًّا مع كونه صورة لا عرضًا هو أن يكون له نوع من التقويم والواسطة في الصدور لمحلّه؛ سواء أكانت الواسطة استقلالية أم غير استقلالية وسواء أكانت الواسطة في وجود المحل أم في حيثية قابلية المحلّ لقبول الحالّ. ومع وجود مثل هذه الخصوصية تكون الحاجة بين الحالّ والمحلّ متبادلة ويكون التركيب بينهما حقيقيًّا ويؤدي ذلك إلى ترتب أثرٍ جديدٍ على الكلّ أو صدق ماهية جديدة تكون الصورة المعدنية هي مبدأ الفصل الأخير فيها.

النفس

لو أنّ تركيبات المادة كانت أكثر تعقيدًا فإنّها سوف تؤدّي إلى تحقّق مركّب مع مزاج يكون مستعدًّا لتعلّق نفس من النفوس النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية؛ كجسم النباتات وبدن الحيوان والإنسان. ومثل هذا المركب يقال له «الجسم الآلي»؛ بمعنى أنّ أعمالًا ليست على وتيرة واحدة، تصدر عنه بآلات

وأعضاء متنوعة، وبهذه الخصوصية تمتاز عن المركبات التي تكون مادة للصور المعدنية؛ لأن الأخيرة فاقدة لهذه الخصوصية.

رأي صدر المتألهين

يرى صدر المتألهين كما يرى ابن سينا وسائر من هم على نمطهما: 1) أن الأجسام مركبة من المادة التي هي منشأ كونها بالقوة والصورة التي هي منشأ الآثار الذاتية والعرضية التي بالفعل منها؛ 2) أنّ تركيب المادة والصورة هو تركيبٌ حقيقيٌّ يؤدّي إلى ترتّب أثرٍ جديدٍ على المجموع أو إلى صدق ماهية جديدة؛ 3) التركيب الحقيقي بين شيئين دائرٌ مدار الوحدة الحقيقية للمجموع والمركب؛ ولكن صدر المتألهين وخلافًا لغيره يعتقد أنّ: الوحدة الحقيقية للمركب والكل دائر مدار وحدة وبساطة وجوده في الخارج. وعليه، فلا يمكن لأجزاء المركب أن تكون متعددة بالفعل، وأن يكون لها في الخارج وجودات مغايرة بعضها لبعضها الآخر وأن يكون ذلك المركب واحدًا حقيقيًّا وشيئًا مقابل أجزائه. وعليه، فالهيولى والصورة الجسمية موجودان في الخارج بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ؛ أي إنّ في الخارج واقعية بسيطة تكون واجدة لآثار الهيولى ولآثار الصورة الجسمية، ولذا يرى الذهن أنّها باعتبارٍ هي وجود للهيولى وباعتبار آخر وجود للصور الجسمية، وكذلك الحال في سائر المواد والصور، وطبقًا لتعبيره التركيب بين الصورة والمادة اتحاديّ، وليس انضماميًّا؛ والأخير هو ما يعتقده ابن سينا. وقد تعرضنا في الفرع الثاني من الفصل السابع تفصيلًا للتركيب الاتحادي بين الصورة والمادة ولا داعي لتكراره.

ولصدر المتألهين مضافًا إلى ما تقدّم أعلاه رأيٌ خاصٌّ حول دور المادة والصورة في هوية الشيء المركب ودور الجنس والفصل تبعًا لذلك في ماهية الشيء سوف نشير إليها في الفرع الأول من هذا الفصل. وما هو المهم أنّ صدر المتألهين على الرغم من اختلاف ما يراه مع سائر الفلاسفة الذين سبقوه إلا أنّه يوافقهم تمامًا في أن تحقق الصورة المعدنية والنفس تتوقّفان على حدوث المزاج

المناسب لها في المادة والبدن. وبناء عليه يعتقد، بالمزاج أيضًا ويرى أنّه شرط لوجود هذه الصورة والنفوس. ففي كل صورة سنواجه السؤال الآتي: «ما هو المزاج»؟.

والجواب عن هذا السؤال يتوقّف على توضيحٍ موجزٍ حول العناصر الأربعة الأرسطية وخصائص كل واحد من هذه العناصر وهو ما يوافق عليه صدر المتألهين أيضًا.

العناصر الأربعة

نصل من خلال التجربة إلى أنّ الكثير من أنواع الأجسام في الطبيعة مركبة، كحمض الهيدروكلوريك أو حمض كلور الماء المكوّن من الكلور والصودا؛ وبحكم العقل فإنّ كلّ مركب من أجزاء إما أن يكون بنفسه بسيطًا أو ينتهي إلى أجزاء بسيطة. وعليه، فبالضرورة البسيط موجود في طبيعة الأجسام، وهذه الأجسام يطلق عليها باعتبار أنها «عنصر» ويطلق عليها باعتبار آخر أنها «أسطقس».

لا شك في أنّ البحث حول البسائط والمركبات لا يكفي فيه مجرّد العلم بوجود عناصر في الطبيعة ، بل لا بدّ من التعرّف إلى الأجسام العنصريّة؛ لكي ندرك كيفية تكوّن المركبّات من بسائط. ولهذا السؤال جواب في الفيزياء الأرسطية وجواب آخر في العلوم التجريبية الحديثة. فالعناصر في الفيزياء الأرسطية هي: الماء والتراب والنار ـ وبعبارة ابن سينا الجوّ المحرق ـ والهواء؛ ولكنها في العلوم التجريبية الحديثة لا بدّ من اعتبارها العناصر المشهورة في الكيمياء أو الذرّات الأساسيّة في الفيزياء، والتي ما زال البحث عنها دائرًا إلى الآن. وعلى أي حال فإنّنا في بحثنا هذا بصدد التعرّض بالشرح لرأي الفلاسفة الذين يرون أنّها العناصر الأربعة السابقة وتفسير نظرية المزاج على أساس هذه العناصر.

طريقة تحديد العناصر

لا شكّ في أنّ السؤال الذي يتبادر أوّلًا قبل أيّ شيء آخر هو: كيف توصل أرسطو إلى هذه العناصر؟ وقد أجاب أرسطو عن هذا السؤال بجوابين: في أحدهما استفاد من نظام علم النجوم[1] الذي تبنّاه وهو ما سوف نغمض النظر عن التعرّض له؛ وفي الآخر استفاد في تعيين أجسام العناصر من الكيفيات فاعلة ومنفعلة. والمراد من الكيفيّات الفاعلة الحرارة والبرودة، ومن الكيفيّات المنفعلة الرطوبة واليبوسة[2].

وبيان ذلك أنّ كافّة الأجسام محسوسة. ومعنى كونها محسوسةً أنّ لها كيفيات يمكن إدراكها عبر الحواس الظاهرية، ويطلق عليها تسمية «الكيفيات المحسوسة»، وتشمل الكيفيات المرئية، المسموعة، المشمومة والمذوقة والملموسة. ولما كانت الطريقة الوحيدة للعلاقة بيننا وبين الأجسام هي الحواسّ، وارتباط حواسّنا مع هذه الأجسام يتمّ أيضًا فقط عبر هذه الكيفيات، فإنّنا ندرك أنواع الأجسام عن طريق إدراكنا للاختلاف بين هذه الكيفيات في ما بينها. وذلك لأنّه وإن أمكن أن تكون بعض الكيفيات المذكورة مشتركة في أنواع من الأجسام، كما في اللون أو الشكل في نوعين متشابهين من الجسم، ولكن لا شكّ في أنّها لا تكون مشتركة في جميع أنواع الأجسام؛ بل يمكننا في كل نوعٍ من الأجسام أن نجد كيفية خاصّة أو مجموع كيفيّات تختصّ بذلك النوع، وبحسب الاصطلاح هي مقتضى طبيعة ذلك النوع ويمكنها أن تكون وسيلة لتمييز ذلك النوع من سائر الأنواع الأخرى.

وما نصل إليه هو أنّنا في التعرّف على الأجسام لسنا بحاجة إلى كافة أنواع الكيفيات، بل تكفي الكيفيات الملموسة للوصول إلى ذلك؛ لأنّ هذه الكيفيات هي فقط ودون أي استثناء توجد في كافة الأجسام، لا كافة الكيفيات

(1) لمزيد تفصيل حول هذا المنهج انظر: ديويد راس، **أرسطو**، ص151_157؛ ابن سينا، **الشفاء: الطبيعيات**، ج2، ص21_23.

(2) المراد من الرطوبة سهولة التشكّل لا المعنى المعروف ومن اليبوسة صعوبة التشكّل.

المحسوسة. فبعض أنواع الأجسام لا رائحة لها أصلًا لكي يمكن تمييزها من خلال ملاحظة ذلك. وبعضها الآخر شفاف لا لون له وهكذا وأما الكيفيات الملموسة فإنّها موجودة في كافّة الأجسام. فكافة أنواع الأجسام تشتمل على درجة من الحرارة والبرودة ولها درجة من الرطوبة واليبوسة وتشتمل على حدٍّ من الليونة والقسوة وهكذا. ولا شك في أن ملاحظة المراتب والدرجات من الكيفيات الملموسة التي تختص بنوع واحد من الأجسام يمكنها أن تفيدنا في تمييزها عن سائر الأنواع.

ويرى الفلاسفة أنّنا حتى في هذه المعرفة وهذا التمييز بين الأجسام لسنا بحاجة إلى جميع الكيفيات الملموسة، بل يكفي لذلك الكيفيّات الأربع المتضادّة ثنائيًّا أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليباس؛ وذلك أوّلًا؛ لأنّ سائر الكيفيات الملموسة ترجع إلى هذين النوعين من الكيفيات، لأنّنا مع المعرفة بالحدود المختلفة بين هذين الجنسين من الكيفيات يمكننا أن نستكشف أنّ المادة تحمل استعداد ظهور سائر الكيفيات الملموسة فيها ومعرفة هذه الكيفيات؛ وعليه، فبملاحظة الدرجات والمراتب من جنسين من الكيفيات المذكورة الخاصة بكلّ نوعٍ نتمكّن من معرفة الجسم ومقتضى الطبيعة فيه؛ ثانيًا، لو فرض أنّ تعيين الدرجات والمراتب لم يكن ميسورًا في كافة أنواع الأجسام، ولكنّه ممكن لا أقلّ في العناصر التي هي الهدف الأساس في بحثنا هذا. فإنّ أشدّ المراتب من هذين الجنسين من الكيفية ـأي النوعين المتضادين منها لا الأنواع المتوسطة منهاـ تختصّ بالعناصر والمراتب المتوسطة منها لغير العناصر؛ وذلك لأنّ تحقّق التركيب بين العناصر مشروطٌ بكونها فاعلة ومنفعلة، والفعل والانفعال ممكن بمعونة هذين الجنسين من الكيفية. فالبرودة والحرارة دخيلان في تأثير عنصر في عنصر آخر، والرطوبة واليبوسة دخيلان في انفعال التأثير وقبوله من قبل عنصر من العنصر الآخر؛ بنحو يكون حاصل هذا الفعل والانفعال على الدوام مركّبًا وهو مرتبة متوسطة ومعتدلة من جنس الحرارة والبرودة وكذلك الحال بالنسبة إلى الرطوبة واليبوسة. وعليه، فإنّ العناصر التي يتكون منها

المركب لها أشدّ مراتب هذين الجنسين.

وعلى هذا الأساس لا بدّ من وجود عنصرين أحدهما الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة؛ وذلك لأنّ الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة صفتان متضادّتان لا يمكن أن يكونا من مقتضى طبيعة واحدة. كما لا بدّ من وجود عنصرين هما الرطوبة الشديدة واليبوسة الشديدة. ولكن ما الدليل على أنه لا بدّ من كون العنصرين الأولين غير العنصرين الآخرين؟ أليس من الممكن أن يكون لدينا عنصران هما الحرارة الشديدة مع الرطوبة والآخر هو البرودة الشديدة مع اليبوسة الشديدة، أو الحرارة الشديدة مع اليبوسة الشديدة والآخر البرودة الشديدة مع الرطوبة الشديدة؟ وفي الحقيقة لا نملك دليلًا عقليًّا على نفي عنصرين وإثبات عدم وجود العناصر الأربعة، ولكنّ التجربة تؤيّد ذلك. فطبقًا للتجربة فإنّ نوع الأجسام التي تكون حرارتها شديدة لا تكون رطبة ولا يابسة بشدة، وذلك النوع من الجسم الذي يكون يابسًا بشدة لا يكون حارًّا بشدة ولا باردًا بشدة. وهكذا بناء على ما تقدّم فإنّ في الطبيعة أنواعًا أربعة من الأجسام أحدها ما فيه الحرارة الشديدة فقط، والثاني ما فيه البرودة الشديدة فحسب، والثالث ما فيه الرطوبة الشديدة فقط، والرابع ما فيه اليبوسة الشديدة فقط؛ أي إنّ لدينا عناصر أربعة هي: العنصر الأول هو النار نفسها وهي شديدة الحرارة واليبوسة؛ والعنصر الثاني هو الماء وهو الشديد البرودة والرطوبة؛ والعنصر الثالث الهواء الشديد الرطوبة والحرارة؛ والعنصر الرابع التراب وهو الشديد اليبوسة وهو باردٌ. وطبقًا للتعبير الفلسفي الكيفية الغالبة في عنصر النار هي الحرارة، وفي عنصر الماء هي البرودة وفي عنصر الهواء هي الرطوبة وفي عنصر التراب هي اليبوسة.

وبملاحظة هذا الأمر فإنّ المقصود من «الفعل» التأثير بنحو التغيير التدريجي في كيفيّة الجسم والمراد من الانفعال التغيّر التدريجي فيه، والمراد منها هنا وبحسب الترتيب التأثير في التغيير التدريجي أو التغيّر للحرارة أو البرودة أو الرطوبة أو اليبوسة للجسم، ويمكننا القول: إنّ اجتماع بعض هذه العناصر

أو جميعها لا يمكن أن يخلو من إحدى حالات ثلاث هي الآتية:

الاختلاط

1ـ أن لا يقع بين العناصر بعد الاجتماع أي فعل وانفعال، بل يحصل نتيجة الاجتماع صرف الاختلاط بحيث تقتصر الآثار على آثار الأجزاء، دون أن يترتّب على الاختلاط بينها أثرٌ جديدٌ يختلف عن أثر الأجزاء. وهذا النوع من اجتماع العناصر يطلق عليه «الاختلاط»، كاختلاط حبوب القمح بحبوب الشعير، والاختلاط في هذه الحالة هو اختلاط بين جسمين وليس بين عنصرين.

الكون والفساد

2ـ أن يتحقّق الفعل والانفعال بين العناصر ويستمرّ كذلك إلى أن يغلب أحد العناصر على غيره، فيبدله إلى عنصرٍ من نوع نفسه، بنحو تكون كيفية العنصر الغالب لا تتلاءم مع صورة العنصر المغلوب ونتيجة توافر بعض الأسباب والظروف الخاصة تغلب على كيفيته ولا يعود بالإمكان استمرار وجوده بتلك الصورة. ويؤدّي ذلك إلى زوال الصورة المذكورة عن المادّة، وحلول صورة الغالب الملائمة للكيفية الغالبة محلّ الصورة القديمة، فتكون هي الحادثة في المادة. وبعبارة موجزة: يهيّئ الفعل والانفعال الأرضيةَ المناسبةَ للتغيّر الآنيّ للجوهر إلى جوهرٍ آخر وهذا ما يعبّر عنه بالكون والفساد. ومن الواضح أنّه في هذه الحالة سينتهي الأمر إلى حذف عنصر.

الامتزاج وحصول المزاج

3ـ أن يتحقّق الفعل والانفعال بين العناصر، ولكن لا إلى الحدّ الذي يؤدّي إلى تبديل عنصر إلى عنصر آخر فلا يؤدّي إلى زوال ذلك العنصر، بل تبقى العناصر على ثباتها وما يتبدّل هو فقط كيفيّاتها من الفعل والانفعال، بنحوٍ

تصبح تلك العناصر ممتزجة في ما بينها بحيث لو قُسِّمت إلى أجزاء صغيرة لزاد اتّصال سطوح بعضها ببعضها الآخر. وفي هذه الصورة الكيفية الغالبة في كلّ عنصر وبسبب وجود كيفية مضادّة لها في العنصر الآخر يلحق بها الانكسار، أي تضعف شدّتها: فبسبب برودة الماء تنكسر شدّة حرارة النار وبسبب حرارة النار تنكسر شدّة برودة الماء؛ وكذلك الحال بسبب رطوبة الهواء تنكسر شدّة يبوسة التراب ومقابل ذلك بسبب اليبوسة في التراب تنخفض رطوبة الهواء، وهذا الكسر والانكسار يستمرّ إلى أن تصبح كافة أجزاء العناصر الموجودة في الممتزج وفي النهاية ذات درجة أكثر اعتدالًا بين حرارة النار وبرودة الماء وتكون واجدة لمرتبة من المراتب متوسّطة بين رطوبة الماء ويبوسة التراب؛ أي إنّ الكيفيات كالحرارة والبرودة وكذلك الرطوبة واليبوسة التي كانت مختلفة قبل الامتزاج تصير معتدلة بعد الامتزاج وتصير في كافة الأجزاء لكافة العناصر الموجودة في الممتزج واحدة ومتشابهة: فحرارة أجزائه المائية هي بالحدّ نفسه التي تكون عليه رطوبة الأجزاء النارية والهوائية والترابية، وكذلك رطوبة هذه الأجزاء بالحدّ الذي عليه رطوبة الأجزاء النارية والهوائية والترابية. فالاختلاف الذي كان قبل الامتزاج يزول وتتحقق كيفية أكثر اعتدالًا وواحدة في جميع الأجزاء بنحو تكون بالنسبة إلى الحرارة الطبيعية للنار باردة، وبالنسبة للبرودة الطبيعية للماء حارة، وبالنسبة إلى الرطوبة الطبيعية للهواء يابسة وبالنسبة إلى اليبوسة الطبيعية للتراب رطبة. ومثل هذا الاجتماع يُسمّى الامتزاج ويطلق على مثل هذه الكيفية الأكثر اعتدالًا في كافة الأجزاء (المزاج). وبناء عليه، فإنّ المزاج هو الكيفية الأكثر اعتدالًا في الأجزاء الممتزجة، وهي تنتج عن تفاعل صورها وانكسار شدّة كيفيّاتها الخاصّة لتصل إلى مستوى واحد ومتشابه:

«والأجسام العنصرية إذا تلاقت فعل بعضها في بعض[1]... وهذا الانفعال لا يزال يستمرّ إلى أحد أمرين: إما أن يغلب بعضها بعضًا فيحيله إلى جوهره، فيكون كونًا في نوع الغالب وفسادًا للمغلوب وإمّا أن لا يبلغ

---

(1) والفعل في هذا الموضع يعني تحريكًا في الكيف ويعني بالانفعال تحرّكًا فيه. (ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، ج2، ص125).

الأمر بأحدهما أن يغلب على الآخر حتّى يُحيل جوهره، بل يحيل كيفيّته إلى حدٍّ ليستقرّ الفعل والانفعال عليه ويحدث كيفية متشابهة فيها تسمّى المزاج، وهذا الاجتماع يسمّى الامتزاج. فإن وقع اجتماع كما بين دقيق الحنطة والشعير لم يجرِ في ما بينهما فعلٌ وانفعالٌ فلم يسمَّ ذلك امتزاجًا بل اختلاطًا»[1].

ولا بدّ من التمييز في ما تقدّم بين كلمة «معتدل» التي تدلّ على الاعتدال المطلق وبين عبارة «الأكثر اعتدالًا» التي تدلّ على الاعتدال النسبيّ وهو الذي يكفي لتحقّق المزاج. والاعتدال المطلق يشير إلى وصول كيفيتين من جنسٍ واحد إلى حالة التعادل في مرتبة متوسطة بين طرفين متضادّين. مثلًا: لو أنّه وبسبب الكسر والانكسار بين حرارة النار وبرودة الماء على فرض تضادّهما انخفضت حرارة النار بمقدار برودة الماء بنحو كانت الكيفية الحاصلة شيئًا آخر غير الحرارة والبرودة، بل كيفية معتدلة، أو مثلًا بسبب الكسر والانكسار بين رطوبة الهواء ويبوسة التراب على فرض تضادّهما انخفضت رطوبة الهواء بمقدار يبوسة التراب بحيث صارت الكيفيّة الحاصلة من ذلك الكسر والانكسار شيئًا آخر غير الرطوبة واليبوسة. وفي المقابل الاعتدال النسبيّ هو التعادل بين كيفيّتين من جنسٍ واحدٍ في أحد الطرفين المتوسطين. فإن كان التعادل في طرف الحرارة فإنّ الكيفية الحاصلة هي حرارة أقلّ من حرارة النار التي هي طرف التضادّ، وإذا وقعت في طرف البرودة فإنّ الكيفية الحاصلة من البرودة تكون أقل من برودة الماء الذي هو طرف التضادّ. وهكذا الحال إذا وقع التعادل في طرف الرطوبة فإنّ الكيفية الحاصلة هي رطوبة أقلّ من رطوبة الهواء الذي هو طرف التضادّ، وإذا وقعت في طرف اليبوسة فإنّ الكيفية الحاصلة تكون أقل من يبوسة التراب الذي هو طرف التضادّ.

(1) المصدر نفسه، ص126.

أنواع المزاج

يُستفاد ممّا تقدّم حول كفاية الاعتدال النسبي لتحقّق المزاج، وجود أنواعٍ عدّة من المزاج قد تكون غير متناهية؛ ولكن يمكن تصنيفها ضمن مجموعاتٍ تسع وفق التفصيل الآتي: (1) إذا وصلت الكيفيات الفعلية في الممتزج في مرتبتها المتوسّطة إلى التعادل وكذلك الكيفيات الانفعالية فالمزاج يكون معتدلًا وبالتعبير المعروف وإن لم يكن دقيقًا لا يكون حارًّا ولا باردًا لا رطبًا ولا يابسًا[1]؛ (2 و3) إذا وصلت الكيفيات الفعلية في مرتبتها المتوسّطة إلى التعادل؛ ولكن كانت الكيفيات الانفعالية في أحد طرفيها أي الرطوبة أو اليبوسة واصلة إلى التعادل فإنّ المزاج يكون رطبًا أو يابسًا؛ (4 و5) إذا وصلت الكيفيّات الانفعالية إلى مرتبتها المتوسطة ولكن وصلت الكيفيات الفعلية في أحد الطرفين من الحرارة أو البرودة إلى التعادل فالمزاج يكون حارًّا أو باردًا على الترتيب، ولو أن أيّ كيفية من الكيفيات الفعلية والانفعالية لم تصل إلى مرتبتها المتوسطة من التعادل ففي هذه الصورة نصل إلى: (6 و7) إذا وصلت الكيفيات الفعلية في طرف الحرارة والكيفيات الانفعالية في طرف الرطوبة أو اليبوسة إلى التعادل فإنّ المزاج على الترتيب يكون حارًّا ورطبًا، وحارًّا ويابسًا؛ وختامًا (8 و9) إذا كانت الكيفيات الفعلية في طرف البرودة والكيفيات الانفعالية في طرف الرطوبة أو اليبوسة في حدّ الاعتدال فالمزاج بالترتيب يكون باردًا رطبًا، أو باردًا يابسًا. وعليه، فأنواع المزاج هي: المعتدل، الرطب، الحار، البارد، الحارّ الرطب، الحارّ اليابس، البارد الرطب وأخيرًا البارد اليابس، ومن بين الأمزجة غير المعتدلة الرطب واليابس والحار والبارد هي أمزجة مفردة أو بسيطة وسائر الأمزجة هي أمزجة مركبة. وبسبب هذا الاختلاف في نوع المزاج يتحقّق الاختلاف في توابع المزاج.

---

(1) التعبير الدقيق هو أن نقول لا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة؛ ولكن التعبير السائد أنه ليس حارًّا ولا باردًا لا رطبًا ولا يابسًا.

توابع المزاج

توابع المزاج هي أمور تحقق تبعًا لحصول المزاج في الممتزج. فعندما تمتزج العناصر ويتحقّق المزاج فإنّ ما يمكن أن يقع هو واحدة من الحالات الآتية:

1ـ أن لا يكون نوع المزاج المتحقق سببًا لحدوث الاستعداد لكمالٍ عرضيٍّ أو جوهريٍّ جديد في مادة الممتزج. وفي هذه الحالة لا أثر يترتب على ظاهرة الفعل والانفعال سوى حصول المزاج.

2ـ أن يكون نوع المزاج الحاصل سببًا لحدوث الاستعداد لكيفية جديدة كنوع اللون أو الشكل أو غيرهما وذلك في المادة المذكورة التي كانت فاقدة لهذا الاستعداد قبل تحقّق الامتزاج. وفي هذه الحالة وبسبب حصول المزاج فإنّ تلك الكيفية المذكورة تتحقق في الممتزج؛

3ـ أن يكون نوع المزاج المتحقق سببًا لحدوث استعداد لصورة جديدة في المادة الممتزجة وهي التي يطلق عليها الصورة المعدنية وهي تشمل أنواعًا متنوعة جدًّا. وفي هذه الحالة مضافًا إلى تحقق المزاج فإن للممتزج صورته المعدنية أيضًا. وبحدوث هذه الصورة فإنّ كلّ جزء من الأجزاء الموجودة في الممتزج تتكوّن من أربعة أمور: الهيولى، الصورة الجسمية، الصورة العنصرية التي تختلف في الأجزاء، ففي بعضها تكون نارًا، وفي بعضها ماءً، وفي بعضها هواءً، وفي بعضها ترابًا، وختامًا الصورة المعدنية والتي تكون متشابهة ومن نوع واحد في كافة الأجزاء الممتزجة.

4ـ أن يكون نوع المزاج الحاصل سببًا لاستعداد المادة الممتزجة لتعلّق النفس النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية بها. وفي هذه الحالة فإنّ حصول المزاج يستتبع حياة الممتزج.

دور المزاج

عندما نقول إنّ المزاج الحاصل يؤدّي في موارد إلى كون المادة الممتزجة مستعدة لكمالات عرضية أو جوهرية جديدة فهذا لا يعني أنّ المزاج هو

الموجِد لهذا الاستعداد في المادة، بل بمعنى أنّه مع تحقق المزاج يتحقّق زوال مانع أو موانع الاستعداد في المادة الممتزجة لقبول كمال جديد؛ لأنّنا ذكرنا سابقًا أنّ الهيولى بما هي هي وبنفسها قوّةٌ محضةٌ، وبالنسبة إلى ذاتها لا رجحان فيها لفعلية على فعلية أخرى ؛ فهي تتلاءم مع أيّ فعلية وهي بالاصطلاح استعدادٌ مطلقٌ. نعم وجود أيّ صورة نوعية فيه ـ بنفسه أو بسبب الكيفيات الناشئة منه ـ لا يتلاءم مع بعض الكمالات العرضية أو الجوهرية؛ ولذا يكون مانعًا من تحقّقها في مادته. فمثلًا الحرارة الشديدة للنار لا تتلاءم مع الكثير من الكيفيات والصور، ولذا تكون مانعًا من وجودها في مادّتها ومن الطبيعي أنّ حضور النار في الممتزج واتّصال أجزائها بأجزاء الماء المؤدّي إلى حصول المزاج موجبٌ لزوال هذه المرتبة من الحرارة وفتح الباب أمام وجودِ كمالٍ جديدٍ في المادة وقس على هذا[1].

وفي باب المزاج مسائل أخرى وقعت موضعًا للبحث أو هي قابلة لذلك منها: (1) هل المزاج كيفية متوسّطة بين حرارة النار وبرودة الماء ومتوسّطة بين رطوبة الهواء ويبوسة التراب، أو مجموع الكيفيتين التي إحداهما المتوسطة بين حرارة النار وبرودة الماء وثانيتهما المتوسطة بين رطوبة الهواء ويبوسة التراب؟ (2) بأيّ لحاظ تمّ تقسيم الكيفيات الأربع ـ الحرارة، البرودة، الرطوبة

(1) لمزيد من التفصيل حول المزاج وما يرتبط به من مباحث يمكن الرجوع إلى: ابن سينا، **الشفاء: الطبيعيات**، ج2، كتاب السماء والعالم، ص132ـ139 و147ـ159، وكتاب الأفعال والانفعالات، ص250ـ262 و264ـ267؛ المصدر نفسه، ج3، ص192ـ204؛ ابن سينا، **النجاة**، ص283ـ298؛ ابن سينا، **المباحثات**، ص103ـ127؛ ابن سينا، **دانشنامه علائى: الطبيعيات**، ص57ـ58؛ بهمنيار ابن مرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص677ـ678 و692ـ699؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص150ـ161؛ سعد بن منصور بن كمّونة، **الكاشف: الجديد في الحكمة**، ص224ـ228 و238ـ241؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص248ـ262؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص161ـ168؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص373ـ375؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص371ـ392؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص320ـ343؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ج3، ص302ـ308 و332ـ363.

واليبوسة- إلى فاعلة ومنفعلة؟ (3) في الفعل والانفعال بين العناصر ما هو الفاعل منها وما هو المنفعل وما هو دور الكيفيات الفاعلة والمنفعلة؟ (4) بأيّ نحو يمكن أن يتحقق انكسار الكيفية من وجهة نظر فلسفية؟ (5) هل من الضروري وجود العناصر الأربعة لتحقق المزاج؟ أو يمكن تحقق الامتزاج والمزاج بأقلّ من هذه؟ وختامًا نواجه السؤال الآتي وهو من أهم الأسئلة:

هل تبقى العناصر في المركبات؟

هل من الضروري بقاء صور العناصر في الممتزج؟ وبعبارة أخرى: هل الكلّ في المركب جزء من الأجزاء في الممتزج صورة عنصرية وصورة معدنية، أو أن حدوث الصورة المعدنية يترافق مع زوال الصورة العنصرية التي له؟ وسوف نتعرّض بالإجابة عن هذا السؤال فقط من بين الأسئلة المذكورة أعلاه. وهو المعروف بالمسألة المشهورة «الصور الطولية المتراكبة في المادة الواحدة» وهو من المسائل المهمة التي وقع فيها النزاع بين ابن سينا وبين صدر المتألّهين.

جواب ابن سينا

يرى ابن سينا وأتباعه في الردّ على هذا السؤال أنّ بقاء الصور العنصرية في الممتزج ضروريّ؛ وذلك لأنّـه: (1) وجود الصورة المعدنية -وبشكل عامّ وجود صورة المركب- في المادة مشروطٌ بوجود المزاج فيها؛ لأنّ الكيفية المزاجية تجعل المادة مستعدة للصورة المعدنية؛ (2) وجود المزاج في المادّة مشروط بوجود الصورة النوعية العنصرية فيها؛ لأنّ كيفية المزاج الموجود في العنصر هو مثل أي عرض آخر من الأعراض من الآثار الصادرة عن صورته النوعية، أي من آثار الصورة العنصرية؛ (3) صدور الكيفية المزاجية من الصورة العنصرية مشروط بامتزاج العناصر في ما بينها؛ لأنه وبسبب الامتزاج يتحقق الكسر والانكسار في الكيفيات وتبعًا لذلك يتحقّق الاعتدال المزاجي. إذًا فمع عدم وجود الصورة العنصرية في الممتزج لا يتحقّق المزاج ومع عدم

تحقق المزاج لن يكون لدينا صورة معدنية وصورة للمركّب بشكل عام، ولعل العبارة الآتية لبهمنيار تشير إلى هذا المضمون:

«والحاجة إلى أن تكون مادّة المركبات متقوّمة بصور العناصر هي ضرورة الغاية، فإنه لما كان لهذه الصور [أي لصور المركبات] أفعالٌ لا يتمّ إلا بالكيفيّات المزاجية وكانت الكيفيات المزاجيّة لا توجد إلا بوساطة صور العناصر، احتيج بالضرورة إليها»[1].

وأمّا قوام المادة فذاتيٌّ للصورة، وعلى أساس هذا الجواب فوجود الصور العنصرية في المركب ملازم لتقوّم مادة المركّب بهذه الصور، ولما كان الفلاسفة يرون أنّ تقوّم المادة بصورة من الصور ملازمٌ للتركيب الحقيقيّ ومدخلية تلك الصورة في هويّة المركب وفي حدّه التام لا بدّ من القول: الهيولى الأولى الموجودة في المركب متقوّمة بالصورة العنصرية الموجودة فيها، لا بالصورة المعدنية ولكن هوية المركب متقوّمة بكلا النوعين من الصورة.

أجوبة صدر المتألّهين

نجد في مصنّفات صدر المتألهين إجابات ثلاثًا عن السؤال المذكور أعلاه: الجواب المشهور يرى فيه وخلافًا لرأي ابن سينا أن الصور العنصرية تزول في المركبات[2]، وفي جوابين آخرين غير مشهورين يتّفق مع ابن سينا في القول بزوال الصور في المركبات[3].

---

(1) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص659.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص284_285 و320_342؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص371_392؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص436؛ ابن سينا، **الشفاء**، **الإلهيات**، مع تعليقة صدر المتألهين، ج1، ص226.

(3) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج2، ص247_250؛ المصدر نفسه، ج9، ص186_188؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص103؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص638_639؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص290.

الجواب الأول

يخطو صدر المتألهين في جوابه المشهور خطوتين. ففي الخطوة الأولى ينكر المقدمة الثالثة من المقدمات التي ذكرناها في جواب ابن سينا: فكما إنّ امتزاج الماء بالنار يكون سببًا للتخفيف من شدة برودته الطبيعيّة ووصولها إلى مستوى أكثر اعتدالًا من البرودة؛ كذلك الضوء المناسب من نور الشمس أو الريح الحارة المناسبة يمكنها أن تحدّ من شدّة برودة الماء وتصل بها إلى حدّ الاعتدال، وكذلك الحال في رطوبته. وبعبارة أشمل وأدقّ: كما إنّ امتزاج الماء مع العناصر الأخرى مانعٌ من صدرو الكيفيات فاعلة ومنفعلة من الصورة المائية ومعدّ لصدور كيفية أكثر اعتدالًا منه، فإنّ دخالة الأسباب الأخرى يمكن أن يؤدي الدور نفسه. فدور كليهما سواء أكان امتزاج العناصر أم دخالة الأسباب الأخرى هو دور العامل القاسِر في صدور الكيفيات الأكثر اعتدالًا من الصورة المائية. وعليه، فكما إنّ صدور الكيفية المزاجية من الصورة المائية ممكنٌ بسبب الامتزاج، فكذلك هو ممكنٌ بسبب العوامل الأخرى. وعليه، فلكي يتحقّق عنصر المزاج في مادة وتحصل الصورة المعدنية تبعًا لذلك ثمة وسيلتان:

1ـ حضور العناصر الأخرى والامتزاج بها؛

2ـ وجود عنصر واحد ومساعدة الأسباب المناسبة:

«لا امتناع في أن يكون جسمٌ باردٌ رطبٌ مثلًا ثم لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته الفاعلة والمنفعلة بسبب أسباب داخلة أو خارجة كإضاءة الكواكب وهبوب الرياح حتى تميل برودته إلى الحرارة والرطوبة إلى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطه متوسطة هذه الأربع الأوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون ثمة صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة إلى تركيب أجزاء متصغرة متماسة»[1].

ويثبت صدر المتألهين أنّ الطريق الأول أي حصول المـزاج عن طريق امتزاج العناصر يواجه مشكلة سواء التزمنا بأنّ صور العناصر باقية في الممتزج

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص325.

أم التزمنا بزوالها. وبناء عليه فالمقبول هو الطريق الثاني فقط. وهو بملاحظة تبنّي هذا الوجه يخطو خطوته الثانية فينكر فيها المقدمة الثانية بالتوضيح الآتي: أنّ الصورة العنصرية الموجودة في عنصر من العناصر وبسبب بعض الأسباب الخارجية توجد في مادتها كيفية مزاجية مناسبة للصورة المعدنية بدلًا من الكيفيات الفاعلة والمنفعلة الطبيعية التي لها. ووجود مثل هذه الكيفية في المادة يجعل العنصر متسعدًّا لقبول الصورة المعدنية المفترضة. ومع وجود هذا الاستعداد فإن واهب الصور يعطي الصورة المعدنية لمادة العنصر، وبعد ذلك فإن الذي يعطي الوجود للكيفية المزاجية هو الصورة المعدنية؛ لأنّها من حيث المرتبة الوجودية أكمل من الصورة العنصرية الموجودة في مادة العنصر، وكل وجود أكمل يحتوي على كافة آثار الوجود الأنقص مضافًا إلى الآثار الأخرى التي يكون ذلك الوجود الأنقص فاقدًا لها. وعليه، فالصورة المعدنية الموهوبة تحتوي على آثار الصورة العنصرية الموجودة في مادة العنصر أيضًا. ومن الآثار في الصورة العنصرية المذكورة الكيفية المزاجية المفترضة؛ مع فارق يرجع إلى أنّ الكيفية هي الأثر الطبيعي للصورة المعدنية وليست أثرًا قسريًّا له. إذًا فالصورة المعدنية نفسها بعد تحققها في مادة العنصر تكفي لوجود هذه الكيفية المزاجية في المادة ولا تحتاج إلى وجود صورة عنصرية في المادة. وبناء عليه فإنّ بقاء الصورة العنصرية في المادة لا أثر له وهو بالاصطلاح يطلق عليه التعطيل في الوجود، ولأنّ التعطيل محالٌ فبقاء هذه الصورة في المادة غير متحقق:

«إن المادة إذا استعدّت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة أخرى بعد الأولى فجميع ما كان يصدر من الصورة السابقة من الأفاعيل والانفعالات واللوازم والآثار يصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع أمور زائدة تختص باللاحقة؛ لأن نسبتها إليه نسبة التمام إلى النقص.

فنقول إذا حصلت للممتزج من العناصر صورة أخرى كمالية فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون العناصر... [ولهذا] كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائعًا

معطّلًا مع أنّه لا معطَّل في الوجود»[1].

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّه لا تبدّل الصورة العنصرية إلى المعدنية على نحو الكون والفساد لا يستلزم التفويض، والأمر عينه يُقال في ما يرتبط بقيام الكيفيّة المزاجية ابتداءً بالصورة العنصرية ثمّ قيامها بعد ذلك تقوم بالصورة المعدنية.

كيفيّة تبدّل الصورة العنصرية إلى معدنية

بناء على الحركة الجوهرية الاشتدادية فإنّ وجود الصورة المعدنية هو استمرار لوجود الصورة العنصرية. فهما ليسا وجودين اثنين منفصلين متغايرين بنحو يعدم أحدهما ويحلّ الآخر محلّه. ففي الخارج في الحقيقة ثمّة وجودٌ واحدٌ بسيطٌ ممتدٌّ بأجزاء مفترضة بعضها أكمل من بعض؛ بنحو ينتزع من الأجزاء المفترضة الأنقص ماهية عنصرية ومن الأجزاء المفترضة الأكمل ماهية معدنية، ولما كانت الماهيّتان الموجودتان في الذهن متغايرتين ومنفصلتين يُظنّ أنّ بينهما تغايرًا في الوجود أيضًا وانفصالًا مع أنّهما ليستا كذلك. وتبعًا لذلك فإنّ الكيفية المزاجية الصادرة عن الصورة المعدنية هي أيضًا استمرار لوجود الكيفية المزاجية الصادرة عن الصورة العنصرية المقسورة. وليست القضية أنّ شخصًا واحدًا من المزاج صدر ابتداءً من الصورة العنصرية وكان قائمًا بها ثمّ مع زوال هذه الصورة يصبح بعينه بعد زوال هذه الصورة صادرًا عن الصورة المعدنية وقائمًا بها، وكأنّ الصورة العنصرية سلّمته للصورة المعدنية حتّى يستلزم التفويض. كما إنّ القضية ليست بنحو يكون فيه المزاج الصادر عن الصورة العنصرية فردًا من كيفية المزاج والمزاج الصادر عن الصورة المعدنية فردًا آخر منها، وكأنّ لدينا شخصين متغايرين منفصلين من المزاج، بل ليس في الخارج سوى فردٍ ممتدٍّ سيّال من كيفية مزاجية صادرة عن فردٍ سيّالٍ جوهر صوريٍّ قائم به، بنحو يكون بعضٌ منه وبسبب القاسر يصدر

(1) المصدر نفسه، ص328.

عن القسم الناقص من الفرد السيال من هذا الجوهر وهو منشأ انتزاع الماهية العنصرية واستمرارًا له وبدون دخالة القاسر ـوسوف نذكر لاحقًا أنّه يتحقّق ذلك بتدخل القوىـ يكون هذا الاستمرار أي القسم الأكمل الصادر من الفرد السيّال لهذا الجوهر هو منشأُ انتزاع الماهية المعدنية.

الجواب الثاني

وكما أشرنا فإنّ صدر المتألّهين في جوابٍ آخر، وهو ليس مشهورًا عنه، وكما يذكر ابن سينا يلتزم ببقاء صور العناصر في المركبات، مع اختلاف يرجع إلى أنّه يعتقد وخلافًا لرأي ابن سينا أنّ هوية المركّب متقوّمة بالصور المعدنية فقط، وأما الصور العنصرية فإنّها وبعد حصول الصور المعدنيّة تصبح بمنزلة القوى القائمة به وهي خارجة عن هوية المركب وغير دخيلة في الحدّ التام للماهية الموجودة:

«إنّ صور العناصر غير داخلة في حقيقة المركب العنصريّ الطبيعيّ، بل هي من شرائط وجودها وبقائها، فهي موجودة [في المركب] وليست مخلوعة [أي زائلة] وذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور والتركيب الاتحادي بين المادة والصورة لا يوجب زوالها»[1].

هل يمكن القول بعدم التنافي بين هذين الرأيين أو لا بدّ من القول إنّ أحدهما هو الرأي النهائي لصدر المتألّهين وإرجاع الآخر راجعٌ إليه ؟ في الواقع من الصعب جدًّا الوصول إلى جوابٍ حاسمٍ في هذا المجال. فمن جهة نلحظ وجود بعض القرائن لا سيّما بعد الإشكالاتِ والاستدلالات سواء في رسالة المزاج أم في الفصول المرتبطة بالمزاج في الأسفار ما يؤيّد صراحة عدم إمكان الجمع بين الرأيين. ومن جهة أخرى، وبالرجوع إلى بعض كتب صدر المتألهين التي تعرض فيها لهذين الرأيين وبملاحظة تاريخ تصنيفها يتضح أنّ صدر المتألّهين ذكرهما بنحو التناوب وهذا يعني أنّه كان يقول بهما في زمان واحد.

(1) انظر: صدر المتألّهين، الشواهد الربوبية، ص103.

الجمع بين الجوابين

ما نراه أنّ وجه الجمع بين الجوابين على فرض تنافيهما ليس سوى القول إنهما وجهان لرأي واحد؛ هذا الرأي الذي له وجه سلبي هو ما تبنّاه في الجواب المشهور، ووجه إيجابيٌّ وهو ما أشار إليه في الجواب غير المشهور، وهذا الرأي يرجع إلى أنّ صور العناصر في المركبات بما هي فعليّات مستقلة عن صورة المركب زائلة وبما هي قوى عنصرية موجودة؛ لأنّنا من جهة نلحظ وجود بعض الآثار المترتبة على العناصر في الأجسام المعدنية؛ وبعبارة أخرى: بعض الآثار الموجودة في الأجسام المعدنية يمكن نسبتها إلى آثار العناصر الدخيلة في تشكيل الممتزج وحصول المزاج كالحركة والسكون الطبيعيين. ومن جهة أخرى وطبقًا لكلام صدر المتألّهين الصورة المعدنية ذات وجود أكمل من الصورة العنصرية بمعنى أنّ هذه الصور يمكنها أن تكون منشأ للآثار العنصرية بنحو أفضل، ولا تكون منشأً لآثار عنصر بعينه بالنحو الذي يمكن أن تكون عليه العناصر نفسها بنحو تكون مثل هذه الآثار قابلة للصدور فقط بتوسّط القوى القائمة بهذه الصور:

«المختار عندنا... كون المقوّم [للمركب] هو واحدٌ من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أوّلًا»[1].

وكما أشرنا سابقًا فإنّ اختلاف الصورة العنصرية والقوى العنصرية ليس فقط في الاستقلال والارتباط بالنسبة إلى الصورة الأفضل ـ الشامل للصورة المعدنية والنفس ـ فكلّ واحدةٍ من هاتين فعلية وهي منشأ لآثار عنصر ومقوّم لمادة باسم الجسم مع اختلاف يرجع إلى القوى العنصرية فعلية قائمة بالصورة الأفضل وكذلك في استخدامها وذلك خلافًا للصورة العنصرية التي ليست كذلك، ومن هنا كانت مستقلة في وجودها وفي صدور الآثار عنها وفي تقويم الجسم[2] أيضًا عن الصورة المعدنية أو النفس.

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج2، ص248.

(2) لمزيد من التوضيح حول مسألة كون الصورة مقومة للمادة ومعنى ذلك بناء على التركيب الاتحادي=

تلخيص ومقارنة

وخلاصة المطلب أنّ رأي ابن سينا يرجع إلى الصور العنصرية سواء أكانت منفردة أم في المركّب هي دائمًا صور. فهي قبل حصول الممتزج وبعد حصول الممتزج أيضًا، وقبل حدوث الصورة الأفضل أو بعد حدوث مثل هذه الصورة فيه موجودة بنحوٍ مستقلٍّ عن هذه الصور، وهي منشأ الآثار العنصرية بنحوٍ مستقلٍّ وهي مقومة للجسم بنحو مستقل. ولكن رأي صدر المتألهين -مع فرض القبول بوجه الجمع المتقدّم- فإنّ هذه الصور مع كونها منفردة هي صور وفي حال التركيب قوى. وبناء عليه فقبل حصول الممتزج أو بعد حصوله وقبل حدوث الصور الأفضل فيه هي مستقلة في وجودها وفي صدور الآثار منها وفي تقويم الجسم، وبعد حدوث الصورة الأفضل في الممتزج هي جميعها متقومة بالصورة ومستخدمة لها.

الجواب الثالث

وفي جوابه الثالث الذي ذكره صدر المتألهين فقط في مواضع ثلاثة[1] عرض نظرية أخرى. ففي موضع ذكر أنّها نظرية غريبة لا يمكن ردّها[2] وهذا يدلّ على عدم اطمئنانه إليها؛ ولكنّه في موضع آخر يستدلّ عليها ويبني عليها بنحوٍ

=بين الصورة والمادة انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص287.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص175 و176؛ ج9، ص110؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص436.

(2) «في هذا المقام كلمةٌ غريبة نازعتني نفسي إلى بيانها، ولم أقدر على مدافعتها. وهي أنّ الكيفية الذاتية، كهذه الأوليات [وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة] تابعةٌ للصور، وقد بيّنا من قبل أنّ الصور مما يشتدّ ويضعف أيضًا كالكيفية. فكما إنّ في المزاج حصلت كيفية متشابهة متوسطة يستبرد بالقياس إلى الحارة ويستسخن بالقياس إلى البارد وكذا في اليبوسة والرطوبة، فها هنا أيضًا طبيعة واحدة بسيطة متوسطة بين الطبائع الأربع في حقيقتها الجوهرية... ومن ذهب إلى أنّ صور البسائط منخلعة عند التركيب إن قصد هذا... كان ما ذهب إليه حقًّا». (صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص436).

حاسمٍ ويصفها بأنّها حكمة مشرقية.

طبقًا لهذا الرأي فكما إنّ في المزاج كيفية مشابهة في كافة أجزاء الممتزج ومعتدلة بنحو تكون نسبتها إلى برودة الماء حارّة، ونسبتها إلى حرارة النار باردة، ونسبتها إلى رطوبة الهواء يابسة، ونسبتها إلى يبوسة التراب رطبة، كذلك مبدؤها أي الصورة التي تصدر منها الكيفية المزاجية، جوهر من جنس العناصر الأربعة؛ ولكنّها متوسطة بين أنواعها تحدث في كلّ جزء من أجزاء الممتزج، بنحو لو قيست إلى الماء فهي نار، ولو قيست إلى النار فهي ماء ولو قيست إلى الهواء فهي تراب ولو قيست إلى التراب فهي هواء. أو ببيان آخر: هذه الصورة باعتبار أنّها مبدأُ درجةٍ من برودة الماء؛ ولكنها ليست ماءً صرفًا[1]، بل درجة أضعف منها وكذلك درجة أَضعف من النار والتراب والهواء:

«فكما إنّ الأرض الصرفة أرضٌ، كذلك هذه الصورة المتوسطة درجة من الأرض والتفاوت بالشدة والضعف وكذلك في ماء وهواء ونار»[2].

هذه الصورة هي التي تحلّ محلّ الصور العنصريّة الموجودة في المادة الموجودة في أجزاء الممتزج. وهذه الصور وبسبب وجود القاسر، تزول من مادتها، والصورة المذكورة تحدث محلّها في مادة كلٍّ واحدٍ؛ ولكنّه ليس زوالًا وحدوثًا آنيًّا مستلزمًا للكون والفساد، بل زوال وحدوث تدريجيٌّ هو الحركة الجوهرية نفسها؛ بنحو تتبدّل كلّ صورة عنصرية موجودة في كلّ جزء من أجزاء الممتزج بسبب وجود القاسر إلى صورة متوسطة محل بحث. وبوجود هذه الصورة والمزاج الصادر عنها والقائم بها فإنّ المادة المذكورة تكون مستعدّة لحدوث الصورة المعدنية أو النفس فيها وبعد تمامية هذا الاستعداد، تحدث فيها الصورة المعدنية أو النفس.

---

(1) المقصود من الصرف، الصرف النسبي. أي الماء غير المخلوط مع سائر العناصر والخارج عن الممتزج، لا الصرف بالمعنى المتقدم في بحث التوحيد.

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج2، ص175-176، تعليقة السبزوراي.

جمع الأجوبة الثلاثة

وجه الجمع بين هذا الجواب وبين حاصل الجوابين السابقين أن نقول إنّ الصورة المتوسطة قبل حدوث الصورة الأفضل كالصورة المعدنية أو النفس هي فعليّة مستقلّة عن الصورة الأفضل أو بحدوثها، سوف تكون قوة صادرة عنها وقائمة بها. وفي الحقيقة فإن ما ذكرناه سابقًا عن الصورة العنصرية وعلاقتها بالصورة الأفضل تصدق في هذه النظرية على الصورة المتوسطة. وعلى أساس وجه الجمع هذا فمن جهة الصورة العنصرية لا تبقى في المركب؛ لأنّه بحدوث الصورة المتوسطة تزول الصور العنصرية ولن تجدها بعد ذلك بنحوٍ صرفٍ ومفصّلٍ ومتكثّر في المركب. ومن جهة أخرى وباعتبار يمكننا أن ندّعي بقاءها في المركب؛ لأنّنا ذكرنا أن وجود الصورة المتوسطة بمعنى وجود الصور العنصرية ولكنّه بنحو غير صرف وإجمالية وعلى صفة الوحدة:

«وبهذا التحقيق يمكن التوفيق بين القول ببقاء صور العناصر والقول بخلعها، فإن درجاتها بالصرافة وبنعت الكثرة غير باقية ودرجاتها المتوسطة بنعت الوحدة باقية»[1].

وخلاصة الكلام أنّه ابتداء لدينا عناصر، ثم باتصال العناصر بعضها ببعض وبمعونة القاسر تتبدّل صورة كل عنصر إلى الصورة المتوسطة محلّ البحث التي هي في حال الفعل والانفعال في حال تغيير بشكل متواصل لتصل في النتيجة إلى حصول المزاج وتبعًا لذلك حصول الاستعداد التام لصورة المركب في كل عنصر، ومع حدوث هذه الصورة فإنّ الصورة المتوسطة تصبح بمنزلة القوة، لا بنحو الفعلية المستقلة قبل حدوث صورة المركب.

---

(1) المصدر نفسه.

16-1- كيفيّة تبديل الصورة إلى قوة

لاحظنا أنّ نتيجة الرأي الذي تبنّاه صدر المتألّهين في ما يرتبط بزوال صور العناصر في المركّب أو بقائها هي أنّ هذه الصور -أو الصورة المتوسطة بناءً على الرأي الثالث- ومع حدوث صورة المركّب كالصورة المعدنية أو النفس التي هي وجود أفضل سوف تصبح قوًى. فهي قبل حدوث الصورة الأفضل جواهر صورية مستقلة، ومع حدوث هذه الصور قوًى قائمة بالمركّب.

ويشبه هذه الظاهرة ما يذكر في القوة المصوّرة النباتية التي تشكّل البدن. فهذه القوة أيضًا قبل حدوث النفس هي جوهر صوري مستقل عن النفس وهي من الأجزاء اللازمة لتشكيل البدن ففيها المزاج اللازم لحدوث النفس. ومع حدوث هذا المزاج تتعلّق النفس بالبدن الحادث. وبعد حدوث النفس فإنّ هذه المصورة نفسها تكون بمنزلة القوة القائمة بالنفس، لا بنحو تكون جوهرًا مستقلًّا عنه. ففي المصوّرة أيضًا مع ظاهرة تبديل الجوهر من صورة مستقلّة إلى قوة نفسانية.

إشكال

والآن نواجه إشكالًا مهمًّا؛ لأنّ الصورة العنصرية(1) والمصوّرة أو القوى القائمة بالصورة المعدنية والنفس أو الجواهر الصورية المستقلة عنها والقائمة بالجوهر العقلي. إذا كانت هي قوى قائمة بالصورة المعدنية والنفس، فإنّ وجودها قبل الصورة المعدنية وقبل النفس يعني أنّ قوة الشيء توجد قبل وجود ذلك الشيء نفسه، مع أنّ المفروض أنّ قوة كلّ شيء معلولة لذلك الشيء وانفكاك المعلول عن علّته محالٌ؛ وإذا كانت جواهر صورية مستقلة عن الصورة المعدنية والنفس وقائمة بجوهر عقلي تؤمّن، من خلال الامتزاج بين الأجزاء، المزاجَ المناسبَ لتجعل مادتها مستعدّة للصورة المعدنية والنفس وبالاصطلاح من معدّات وشروط حدوث الصورة المعدنية والنفس، فبناء

(1) أو الصورة المتوسطة بدلاً عن الصورة العنصرية بناء على الجواب الثالث.

على هذا الفرض قيامها بالصورة المعدنية والنفس بعد حدوثهما بمعنى أنّ الفاعل لها أي الجوهر العقلي يوكل تقويم معلوله إلى الصورة المعدنية والنفس وهذا هو ما يقال له التفويض وهو محالٌ.

الجواب

يرجع الجواب إلى أنّ المراد من تبديل الصورة العنصرية إلى قوة عنصرية ليس أنّ تلك الفعلية نفسها التي نطلق عليها الصورة العنصرية والتي لها تقدّم زماني على الصورة المعدنية والمستقلة عنها والتي هي من شروط حدوثها ومعدّة لها هي شخص تلك الفعلية التي نطلق عليها أنّها قوة عنصرية والقائمة بالصورة المعدنية ومن فروعها ولوازمها ليلزم أن يكون شيءٌ واحدٌ مستقلًّا ابتداءً عن فاعل ثمّ يصير بعد ذلك قائمًا به ؛ بل المقصود أنّه بعد ظهور الصورة المعدنية فإن شخصًا آخر من الصورة العنصرية يكون قائمًا بها هو من نوع الصورة نفسها التي كانت موجودة قبل وجود الصورة المعدنية وكانت شرطًا لحدوثها، وبالاصطلاح الصورة العنصرية السابقة على الصورة المعدنية تماثل القوة العنصرية القائمة بالصورة المعدنية وليست عينها. ولذا نجد مفردة «أمثالها» في عبارة صدر المتألهين الآتية وهي إشارة إلى ذلك:

«كلٌّ من الصور السابقة معدّة لوجود الصورة اللاحقة. ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث [الصورة المذكورة] عنها ويتقوّم بها في الوجود. فما كانت من الأسباب والشرائط والمعدّات أوّلًا صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروعات أخيرًا وتكون الصورة الأخيرة مبدأً للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشُّعَب»[1].

وبعبارة أخرى: هذه المماثلة هي بين الصورة العنصرية والقوة العنصرية باعتبار الوحدة النوعية بينهما لا باعتبار الوحدة الشخصية. ومن الواضح أنّ المراد من ظاهرة تبديل الصورة إلى قوّة للنفس هذا المعنى أيضًا. ويبدو لنا أنّ تعليقة الحاج الملا هادي السبزواري في تفسيره للعبارة المذكورة أعلاه أدقّ في

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج2، ص35ـ36.

التعبير عن المراد من العبارة المشروحة نفسها. فعلى أساس هذا التفسير فعلية العنصر لها وجودات ثلاثة متغايرة في ما بينها: وجود قبل حصول الصورة المعدنية باسم الصورة العنصرية وهو شرطٌ ومعدٌّ للصورة المعدنية. ووجود في الصورة المعدنية نفسها؛ لأنّه بناء على المفروض وجود الصورة المعدنية أفضل من وجود الصورة العنصرية فبعد وجود المعدنية فإنّ وجود الصورة يكون بنحو أعلى وأفضل. ووجود مقارنٌ لوجود الصورة المعدنية وهو ما يطلق عليه القوة العنصرية وهي قائمة بالصورة المعدنية ومن فروعها:

«يعني لها [أي للصورة السابقة] حصولٌ تعاقبيٌّ قبل حصول مبدإ الفصل الأخير وحصول معه وحصول فيه. فالأول بنحو الإعداد والثاني بنحو الفرعية والثالث بنحو الانطواء والاندماج بغير تكثّر.. [أي تكون الصورة اللاحقة] جامعًا وواجدًا لها بنحو أعلى»[1].

بناءً عليه وخلافًا لما يراه ابن سينا من بقاء شخص الصورة العنصرية في المركبات؛ فإنّ صدر المتألهين يعتقد ببقاء نوع الصورة؛ لأنّ شخص الصورة العنصرية السابقة تبدّل إلى صورة معدنية وتبعًا لذلك لا يمكن أن يبقى مع الصورة المعدنية، ولكن هذا التبديل ليس بمعنى الزوال الآنيّ للصورة العنصرية من المادة والحدوث الآنيّ للصورة المعدنية محلّه حتى يلزم الكون والفساد؛ بل بمعنى التبديل بالمعنى الذي يمكن تصويره في الحركة الجوهرية الاشتدادية.

ولما كان الممتزج الذي يتبدّل إلى مركب معدنيّ أو فوق معدني مخلوطًا من عناصر (مخلوط من أجسام صغيرة كثيرة بعضها ماء وبعضها نار وبعضها تراب وبعضها هواء) فمن الأفضل تصوير الحركة الجوهرية الاشتدادية في محلّ بحثنا في جزء من أجزائها فقط لكي نصل إلى فهم أوضح لتبديل الصورة العنصرية إلى صورة معدنية من وجهة نظر صدر المتألهين؛ لأنّ البحث في سائر أجزاء الممتزج سواء في ذلك الأجزاء غير المائية والأجزاء المائية الأخرى. وبناءً

(1) المصدر نفسه.

عليه سوف نأخذ جزءًا خاصًّا من أجزاء الممتزج له صورة عنصرية مائية ونعبّر عنه برمز W.

عمليّة تبديل الصورة العنصرية إلى معدنية

بناءً على عموم الحركة الجوهريّة فإنّ الصورة المائيّة الموجودة في W قبل بدء الفعل والانفعال بين الأجزاء الممتزجة هي ذات حركة جوهرية غير اشتدادية. وبمحض شروع الفعل والانفعال بين الأجزاء وبدء الكسر والانكسار بين الكيفيات الفاعلة والمنفعلة، فإنّ هذه الصورة تجعل مادتها مستعدّة لقبول صورةٍ أكملَ كالصورة المعدنية. ومع تحقّق هذا الاستعداد فإنّ تلك الحركة المذكورة التي كانت غير اشتداديّة تصبح اشتداديّة وهذا الاشتداد يستمرّ إلى أن تتحقّق في النهاية الصورة المعدنية في مادة W. صورة هي وجود خاصّ للماهية المعدنية والوجود الأفضل لجمع من الماهيات العنصرية وبسبب هذا الجمع وكونه وجودًا أفضل في المواد الموجودة في الأجزاء المتنوعة للممتزج يكون موجدًا لقوى عنصرية هي فعليات مماثلة للصور العنصرية ومع آثار عنصرية؛ ولكنها قائمة بالصورة المعدنية ومقوّمة للمواد المذكورة: ففي مادّة W موجدة للقوة العنصرية المائية؛ وفي المادة التي هي جزءٌ ناريٌّ موجدة للقوة النارية؛ وهكذا. فالصورة المعدنية الموجود في W هي استمرار لوجود الصورة المائية الموجودة في W وتكاملها. وبعبارة أخرى: الصورة الموجودة في W في هذه العمليّة هي واقعية سيالة واحدة ذات ثلاثة فروض قابلة للفرض: الأول قبل شروع الفعل والانفعال والتي لها أجزاء فرضية متشابهة مع آثار مائية؛ والفرض الثاني بعد انتهاء الفعل والانفعال ولها أجزاء مفترضة متشابهة مع آثار معدنية وهي مقوّمة للعنصر المائي؛ وفرض شامل للفعل والانفعال وهو الواسطة بين الفرضين السابقين، وبأجزاء مفروضة غير متشابهة في ما بينها؛ بل كاملة وناقصة؛ بمعنى أنّه من جهة القسم المائيّ المتّصل ثمّة آثارٌ هي في آثار الماء ومن الجهة الأخرى أي المتصل بالقسم المعدني لها آثار في حد آثار المعدنية

موجود للقوة في حد القوة المائية وفي الوسط حالات لا متناهية أخرى قابلة للفرض غير معروفة ولا اسم لها. ومن الواضح أنّ مشابهة الأجزاء المفروضة لكلا القسمين أي العنصريّ والمعدنيّ تؤدّي إلى أن يظهر أنّها ثابتة وأن لا ندرك الحركة والسيلان فيها، ولا نشعر بالحركة إلا في القسم المتوسط.

وبكلام مشابه لما ذكرناه أعلاه يجري الكلام حول الصورة والنفس. والمراد من تبديل الصورة إلى قوّة في النفس أنّ هذه الصورة هي جوهرٌ صوريٌّ سابق على النفس يتبدّل بالحركة الجوهرية الاشتدادية إلى نفس، وهي ذات وجود جمعيّ أفضل وبسبب هذا كانت موجِدة لقوة مصوّرة هي فعلية مماثلة للصورة السابقة على النفس ولها آثارٌ مشابهة لها؛ ولكنّها قائمةٌ بالنفس ومقوّمة للجسم وليست مستقلّة عنها.

16-2- الحركة الجوهرية الاشتدادية للبسيط والمركب

ذكرنا سابقًا أنّ الحركة هي زوالُ أمرٍ وحدوثُ أمرٍ آخر محله بنحوٍ مستمرٍّ ومتّصل؛ أي في كل حركة سواء كان ذلك في الجوهر أم في العرض في كل آنٍ يزول الأمر السابق ويحدث أمر جديد. فإن كان الزائل أنقص من الحادث كالنطفة والجنين في عمليّة تبدّل النطفة إلى جنين أو البياض الضعيف والشديد في ظاهرة تبدّل الجسم الأبيض إلى الأشدّ بياضًا، يقال لها حركة اشتدادية وإلا كانت غير اشتدادية.

وبملاحظة هذا الأمر فالمقصود من الحركة الجوهرية الاشتدادية بالدقة هو وجود أمرٍ واقعيٍّ له ماهية جوهرية، كالنطفة مثلًا التي لا وجود لها في آنٍ محدّد بل وجودها يتحقّق على مدى أربعة أشهر مثلًا يبدأ منذ أن كانت نطفة إلى أن تتحوّل إلى جنين؛ بحيث يكون وجودها في كلّ آنٍ مختلفًا عن وجودها في الآن اللاحق على الرغم من عدّ مجموع الوجودات التي تتفاوت في الكمال والنقص وجودًا واحدًا؛ وكلّ وجود في آنٍ بعينه هو الأمر الحادث الذي يوجد في الآن اللاحق بشكل أكمل من الوجود الزائل المعدوم.

ولكن بملاحظة ما تقدم من مباحث في الفرع السابق في توضيح تبديل الصورة إلى قوة يظهر أنّنا بالإمكان أن نفترض لكلّ ناقصٍ نوعين من الكامل: 1) الكامل الذي تترتب عليه آثار الناقص بنحوٍ أكمل؛ أي فقط هو وجودٌ جمعيٌّ أو غير جمعيٍّ لماهية الناقص. ومثل هذا الكامل بسيط أي فاقد للمرتبة؛ 2) الكامل الذي له آثارٌ مشابهةٌ لآثار الناقص وفي درجته وله آثارٌ أكمل منها. ومثل هذا الكامل يكون مركّبًا؛ أي وجود له مراتب: مرتبة لها آثار أفضل من آثار الناقص ومرتبة أو مراتب هي منشأ آثار مشابهة لآثار الناقص؛ لأنّه من غير الممكن أن يكون الوجود الأفضل الجمعي وغير الجمعي للماهية هو بنفسه بلا واسطة منشأً لآثار الوجود الخاص لتلك الماهية.

ومن الواضح أنّ هذا الأمر المذكور أعلاه مستلزمٌ لوجود نحوين من الحركة الاشتدادية قابلين للفرض:

1) الحركة الجوهريّة الاشتدادية البسيطة: في هذا النوع من الحركة يتبدّل الوجود الخاص لنوع من الجوهر إلى وجودٍ بسيطٍ أكمل؛ أي وجود هو فقط منشأ لآثار أفضل من آثار الوجود الخاص للماهية؛

2) الحركة الجوهرية الاشتدادية المركبة: في هذا النوع من الحركة يتبدّل الوجود الخاص لنوع من الجوهر إلى وجودٍ أكمل مركّب؛ أي يتبدّل إلى وجودٍ ذي مراتب تكون مرتبة منه أو مراتب منشأ آثار مترتّبة على الوجود الخاصّ للماهية ومرتبة أيضًا منشأ للآثار الأفضل منها.

وبتأمّلٍ بسيط في التغيرات الجوهرية التي تقع في عالم الطبيعة يتّضح أنّ لدينا حركةً جوهرية اشتدادية مركّبة. ويتضح أيضًا أنّ أيّ حركة جوهرية اشتدادية مركبة، فإنّها تحتوي في داخلها على حركةٍ جوهرية اشتدادية بسيطة أيضًا؛ ولكن هل نجد فقط حركة جوهرية اشتدادية بسيطة فقط أو لا؟ الأمر يحتاج إلى مزيدِ تحقيقٍ. وعلى أيّ حال، فإنّنا بعد سوف نستخدم التعبير بالحركة الجوهرية الاشتدادية ونريد به الإشارة إلى النوع المركّب.

16-3- نظرة إلى اختلاف الآراء حول المركّبات والحدود

عقدنا هذا الفصل للبحث في موضوع المزاج. ولكن لما كان من العناوين المبحوثة البحث عن المزاج في المركّبات الطبيعية، وقد أشرنا في مواضع إلى الاختلاف في الرأي بين ابن سينا وصدر المتألهين في دور مختلف الصور في المركّبات الأمر الذي قد يحيّر القارئ؛ لذا نجد أنّ من الأفضل أن لا نهمل المرور على هذه المسألة، ولا سيّما أنّ الموجودات التي لها نفسٌ وهي النباتات والحيوانات والإنسان أيضًا هي من المركّبات الطبيعية وتدخل ضمن دائرة هذا الاختلاف في الرأي. ولأجل اعتماد السهولة في البيان سوف نتعرّض هنا فقط للمركّبات المعدنية ونعمل على المقارنة بين الرأيين.

رأي ابن سينا

يرى ابن سينا أنّ الصورة العنصرية وكأي صورة أخرى: 1) فعلية حالّة في مادّتها أي حالّة في الجسم وهي: 2) منشأ للآثار النوعية المترتّبة على ذلك النوع من العنصر، 3) مقوّمة لوجود مادّتها أي مقوّمة للجسم. وبعبارة أخرى: هي في طول الصورة الجسمية مقوّمة للهيولى، 4) هذه الصورة في المركّبات الطبيعية لكلّ جزءٍ تقويم للكلّ بنسبةٍ مماثلةٍ لنسبة الجزء إلى الكل. كما إنّ لكل جزء من الأجزاء سهمه في التقويم، 5) ويرى أكثر الفلاسفة من مدرسة ابن سينا أنّ الصور الموجودة في المركب الطبيعي مقومة لهوية الكلّ والمركّب بعضها في طول بعضها الآخر، لا في عرض بعضها، وتبعًا لذلك 6) ماهية الكلّ والمركّب تتكوّن من أجزاء من جنس وفصل مأخوذة من المواد والصور الموجودة في هوية المركب؛ أي الماهية المذكورة متقوّمة بالأجناس والفصول بنحو: 7) الصورة الأخيرة، التي في المركب المعدني وهي الصورة المعدنية نفسها هي فقط مبدأ الفصل الأخير من الماهية المذكورة؛ لأنّ كلّ واقعية بسيطة هي فقط وجودٌ خاصٌّ لماهية واحدة، ولذا لا يمكن أن يؤخذ منها سوى مفهوم ماهويّ واحد ولا يحمل عليها إلا هذا المفهوم. وبناء عليه فالمفهوم الماهوي الوحيد هو الذي

يؤخذ من الصورة الأخيرة فقط وهو القابل لحمل وهو إن لوحظ بشرط لا كان ماهية نوعية لها وإن لوحظ لا بشرط كان الفصل الأخير لماهية المركب.

رأي صدر المتألّهين

في المقابل يرى صدر المتألّهين أنّ الصورة العنصرية في العنصر هي كأيّ صورة أخرى: 1) فعلية متّحدة مع مادتها، أي متّحدة مع الجسم وهو الحاصل من اتّحاد الصورة الجسمية والهيولى وليس مغايرًا لها وحالًّا فيها، 2) هذه الصورة وكما ذكر ابن سينا هي منشأ الآثار النوعية المترتبة على العنصر وأيضًا، 3) هي مقوّمة لوجودِ مادّتها أي مقوّمة لوجود الجسم وفي طول ذلك مقوّمة لوجود الهيولى. ولكن خلافًا لابن سينا يرى الشيرازي أنّ 4) الصورة العنصرية في المركبات الطبيعية لا دور لها في تقويم وجود وهوية الكل؛ بل 5) الصورة الأخيرة[1] كالصورة المعدنيّة والتي هي مبدأ الفصل الأخير لماهية المركّب هي تمام هوية الكل، وينتج من ذلك: 6) أنّ الماهية النوعية للكلّ هي الماهية النوعية نفسها للصورة الأخيرة، أو بعبارة أخرى: الفصل الأخير لتمام حقيقة الكل:

«إذا كان لا بدّ من الصورة الأخرى للمركّب، فالمقوّم [لهوية المركّب] إما أن يكون المجموع [من الصور] أو كل منها أو الواحد [منها وهو الصورة الأخيرة اللاحقة] لا غير. [والأول غير صحيح]، فبقي أحد القسمين الآخرين. لكن المختار عند الجمهور هو القسم الثاني و[هو] وأن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتأخير، وأمّا عندنا هو القسم الثالث، أي كون المقوّم [لها] هو واحدًا من الصور [وهو الصورة الأخيرة]»[2].

ومعنى هذا الكلام المذكور أعلاه أنّه في المركّب الطبيعي الكلّ والمركب نفسيهما شيءٌ اعتباري وموجود فرضيّ لا ماهية ولا آثار له؛ لأنّ أجزاءه في

(1) وأحيانًا يقع التعبير عن الصورة الأخيرة بالصورة اللاحقة مقابل الصورة السابقة.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج2، ص248ـ249.

الخارج بالفعل متكثّرة؛ فوحدته اعتباريّة ومفترضة لا حقيقية وتبعًا لذلك تكون شيئيّته ووجوده أيضًا اعتبارية ومفترضة. وبناء عليه فالآثار الجديدة والماهية الجديدة التي نراها في المركّب هي في الحقيقة آثار وماهية الجزء الأخير منه؛ أي آثار وماهية الصورة الأخيرة والتي هي صورة المركب، ولكن لأنّنا ننسبها إلى المركّب والكل نفسيهما نظنّ أن المركّب والكلّ نفسيهما موجود غير أجزائه.

ويعمّم صدر المتألّهين هذا المدّعى إلى البسائط أيضًا. ففي عنصر هو من البسائط الصورة الأخيرة أي الصورة العنصرية هي تمام هوية العنصر، والفصل الأخير المأخوذ من هذه الصورة هو تمام ماهيتها، ونتيجة ذلك أنّ الصورة الجسمية ليست شريكةً في تقوّم هوية العنصر ولا دور للمفهوم الماهوي المأخوذ منها في تقوم ماهية العنصر:

«إنّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيّات، سواء أكانت بسيطةً أم مركّبةً، ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها.. [لا تكون داخلًا] في تقرّر ذاته وقوام حقيقته»[1].

والآن يمكننا أن نطرح السؤال الآتي: إذا كان الأمر كذلك فما هو دور سائر الصور في المركّب أو البسيط؟ والجواب هو: 7) هذه الصور قبل تحقّق الصورة الأخيرة هي من معدّات وشروط تحقّقه وبعد تحقّقه هي من قواه ولوازمه وفروعه:

«وكلٌّ من الصور السابقة معدّةٌ لوجود الصورة اللاحقة، ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث [تلك الصور] عنها ويتقوّم بها في الوجود»[2].

ثانيًا: ما هو دور الفصول المتوسطة المأخوذة من هذه الصور في ماهية الكل والذي هو في الحقيقة ماهية الصورة الأخيرة؟ والجواب هو أنّ 8) الفصول المتوسطة التي تُذكَر في ماهية الشيء هي من لوازم الفصل الأخير والذي هو في

(1) المصدر نفسه، ص35ـ36.

(2) المصدر نفسه، ص36.

الحقيقة تمام ماهية الشيء لا أنّه من أجزائه ليكون له نصيب ودور في تقويمه:

«الفصل الأخير في الماهيات المركبة من الأجناس والفصول، كالناطق في الإنسان هو أصل الماهية النوعية وسائر الفصول ولأجناس من اللوازم غير المجعولة لهذا الأصل»[1].

بناءً عليه، 9) ذكر الفصول المتوسّطة وكذلك ذكر الجنس في ماهية الشيء هو من زيادة الحدّ على المحدود، ولما كان البحث عن الجوهر الجسماني الذي ومن خلال الحركة الاشتدادية الجوهرية يصل من مرتبة عنصرية إلى ما فوق عنصرية لا عن الجوهر الجسماني الذي يتبدّل من نوعٍ من العنصر إلى نوعٍ آخر، ويمكننا القول إنّ مثل هذا الجوهر 10) كلّ صورة لاحقةٍ من حيث المرتبة الوجودية هي أكمل من الصورة السابقة.إذًا؛ 11) كلّ صورة لاحقةٍ واجدةٌ لكافة آثار الصور السابقة أيضًا، ولكن بنحو أفضل لا بالنحو الذي هي عليه في الصور السابقة؛ ولذا 12) فالصورة الأخيرة مضافًا إلى كونها وجودًا خاصًّا للفصل الأخير هي وجود أفضل جامعٌ لكافة الأجناس وكافة الفصول الأخرى المأخوذة في الماهية أيضًا. إذًا بالضرورة لا بدّ من أن تكون هذه الأجناس والفصول موجودة في الصورة الأخيرة بوجود بسيط، ولكن بنحو أفضل جمعي وبهذا الاعتبار يقولون: 13) هذه الأجناس والفصول من اللوازم غير المجعولة للصورة الأخيرة؛ لأنّها بهذا الاعتبار يمكن أن تُحمل على ذلك الوجود نفسه بحمل الحقيقة والرقيقة، ونتيجة ذلك أن تكون موجودة بوجودها وليست وجودًا مغايرًا لها:

«ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود غير وجود ملزومها، بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء إليها»[2].

ولكن لما كان هذا الوجود ليس وجودا خاصًّا لأي منها يقولون: 14)

---

(1) المصدر نفسه، ج9، ص187.

(2) المصدر نفسه، ص189.

الصورة الأخيرة هي وجود الفصل الأخير ومبدؤه لا وجود الأجناس والفصول الأخرى للماهية.

تظهر لنا النتائج المذكورة آنفًا أنّ أصالة الوجود وبضميمة التشكيك في الوجود والحركة الجوهرية الاشتدادية لها تأثيرها على مسائل منطقية كمسائل التعريف وتبعًا لهذا التأثير نواجه وجهًا آخر لهذه المسألة وبيان ذلك أنّنا ذكرنا أنّه مع تحقّق الصورة الأخيرة، فإنّ الوجود الخاص لسائر الصور يصبح من قواها ولوازمها ومعلولاتها ونحن نعلم أنّه وبناء على التشكيك في الوجود فإنّ وجود العلة هو وجود المعلول نفسه ولكن بنحوٍ أفضل وجمعيٍّ وإجماليٍّ ووجود المعلولات هو وجود العلة نفسها بنحو أدنى وأضعف ومفصّل ومتكثّر. وعلى هذا الأساس يمكننا أن ندّعي:

15) كلّ ماهية مركبة من نوعين من الوجود الخاص: أ- الوجود الخاص البسيط والإجمالي وليس سوى وجود الصورة الأخيرة؛ ب- الوجود الخاص المتكثّر والتفصيلي وهو وجود الصورة الأخيرة نفسها بضميمة وجود سائر الصور من معلولات وقوى الصورة الأخيرة؛ لأنّ التشكيك في الوجود وإن كان لا يوجب أن تكون الوجودات الأدنى من الوجود الخاص من الماهية وجودًا لتلك الماهية، وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذه الوجودات إذا كانت بالتفصيل وجودًا خاصًّا فإنها سوف تكون بضميمة الوجود الخاص للماهية هي وجود خاص تفصيلي للماهية. وتبعًا لذلك:

16) لو أردنا تعريف ماهية المركب بحسب الوجود الخاصّ الإجمالي فإنّ استخدام هذه الأجناس والفصول في التعريف يكون من باب أخذ لوازم الشيء في تعريفه بالنحو الذي تقدّم في الفقرات الثانية عشرة والثالثة عشرة ونتيجة ذلك زيادة الحدّ على المحدود:

«إنّ كون الشيء مشتملًا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في ماهية المحدود، إذ ربما يكون للحدّ زيادة على المحدود»[1].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص249.

ولو أردنا التعريف بحسب الوجود الخاص التفصيلي فلا بدّ من استخدام كافة هذه الأجناس والفصول في التعريف ؛لأنّها بمنزلة الأجزاء والمقوّمات، وليست من باب زيادة الحدّ على المحدود:

«لتلك الماهية [المركبة] اعتباران: اعتبار كثرتها وتفصيلها [بحسب الوجود] واعتبار وحدَتِها وإجمالها [بحسبه] فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلي وأردت تحديدها فلا بدّ لك من إيراد جميع المعاني التي هي بحذاء تلك الأجزاء، وإذا نظرت إليها من الجهة التي هي بها واحد -وهي صورتها الكمالية- وأردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالأجزاء؛ لأن الصورة بسيطة لا جزء لها خارجًا ولا ذهنًا كما هو التحقيق بل باللوازم [غير المجعولة، كما مرّ]»[1].

16-4- الأنحاء الثلاثة للوجود الخاصّ للماهية

تعرّضنا سابقًا في (4-1) للبحث حول الوجود الخاصّ للماهية. فالوجود الخاص للماهية هو كل واقعية تكون مصداقًا لها حيث تلحظ الماهية بشرطِ لا. وذكرنا أيضًا أنّه بناء على التشكيك في الوجود، فإنّ لكلّ ماهية مضافًا إلى وجودها الخاص وجودًا -أو وجودات- أفضل جمعيّة والمقصود من ذلك أن كلّ واقعية في النظام التشكيكي للوجود هي أكمل من الوجود الخاص للماهية وهي في عين بساطتها تقبل الحمل على الماهية المذكورة وعلى سائر الماهيات الأخرى بنحو اللابشرط أو بحمل الحقيقة والرقيقة. وكذلك تقدم في (4-3) عندما تعرّضنا بالبحث لنظرية المثل الأفلاطونية أنّه وبناء على التشكيك في الماهية فإنّ كلّ ماهية لها وجودٌ خاصٌّ أفضل أيضًا يمكن التعبير عنه بالوجود الأفضل غير الجمعي. وعليه، ثبت أنّ لأيّ ماهية أنحاءً ثلاثةً من الوجود تعرّضنا لها: الوجود الخاص، الوجود الخاص الأفضل -أو الوجود

(1) المصدر نفسه، ج9، 187.

الأفضل غير الجمعي- والوجود الأفضل الجمعي. وختامًا وصلنا إلى أنّ كثرة الماهيات مستلزمٌ لكثرة الوجود الخاصّ لها سواء أكان وجودًا خاصًّا أفضل أم غير أفضل، ولكن ذلك لا يستلزم كثرة الوجود الجمعي لها، ولذا يطلقون على الوجود الخاص للماهية الوجود التفصيلي للماهية ويطلقون على الوجود الجمعي الوجود الإجمالي للماهية. والآن وبملاحظة ما تقدّم في ذيل الفرع السابق من أن الوجود الخاص غير الأفضل للماهية هو بنفسه يكون بنحوين إجماليٍّ وتفصيليٍّ، فإن لكل ماهية كالإنسان أربعة أنحاء من الوجود: الوجود الجمعيّ الأفضل، الوجود الخاصّ الأفضل وهو المثال الأفلاطونيّ، والوجود الخاصّ الإجمالي والوجود الخاصّ التفصيلي.

الوجودُ الخاصّ الإجماليّ لكلّ ماهية هو وجود الصورة الأخيرة نفسها، فالماهية المذكورة باعتبار هذا الوجود هي ماهية الصورة نفسها التي هي ماهية بسيطة. وبناء عليه فعندما نلحظ ماهية المادة والماهيات الأخرى للصور المترتبة على الصورة الأخيرة بنحو اللابشرط ونأخذها بضميمة الماهية نفسها ولكن بنحو اللابشرط ونجعلها بمنزلة الأجناس والفصول كحدود في التعريف ونجعلها حدًّا للماهية المذكورة بنحو تكون الماهية نفسها هي بمنزلة الفصل الأخير لهذا الحد، يكون من باب زيادة الحدّ على المحدود، وصرفًا لهذا السبب كان وجود الصورة الأخيرة هو الوجود الجمعي الأفضل لكافة الماهيات المأخوذة من المادة وسائر الصورة المذكورة، وبهذا اللحاظ فإنّ هذه الماهيات هي من اللوازم غير المجعولة للماهية المذكورة والاستفادة من اللوازم غير المجعولة في حدّ الماهية البسيطة هي بحكم الاستفادة من الأجناس والفصول في حدّ الماهية المركبة:

«التعريف بمثل تلك اللوازم [للفصل] ليس بأدون وأنقص من التعريف الحدّيّ بالأجناس والفصول [للنوع]... وها هنا أيضًا من المواضع التي يكون للحدّ زيادة على المحدود»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص188.

وفي المقابل، الوجود الخاصّ التفصيلي لكل ماهية هو وجود الصورة الأخيرة بضميمة وجود المادة وسائر الصور المترتبة على الصورة الأخيرة؛ لأنّ هذه الوجودات قوى ومعلولات مترتبة على وجود الصورة الأخيرة ولذا فبناءً على التشكيك في الوجود فهي تنزّلٌ ووجود تفصيليٌّ لذلك الوجود نفسه. وعليه، وإن لم يعد وجودٌ للماهية ولكن بضميمة هذا الوجود نفسه يكون وجودًا خاصًّا تفصيليًّا للماهية.

وبهذا البيان فإنّ الوجود الخاصّ الإجماليّ لماهية الإنسان مثلًا، هو النفس الناطقة التي له وهو وجود جمعيٌّ أفضل لكافّة الأجناس والفصول المأخوذة في حدّ الإنسان، الوجود الخاصّ التفصيلي له يشمل وجود المادة مضافًا إلى الصورة الجسمية والصورة التي هي مبدأ الآثار النباتية الموجودة في الإنسان والصورة التي هي مبدأ الآثار الحيوانية في الإنسان بضميمة النفس الناطقة التي له. وبعبارة أخرى: الوجود الخاص الإجمالي لماهية الإنسان يتحقّق مع تحقّق النفس الناطقة؛ ولكن الوجود الخاص التفصيلي يتحقّق مع تحقق المادة وسائر الصور التي ذكرناها بضميمة النفس الناطقة:

«إنّ للإنسان وجودين وجودٌ تفصيليٌّ ووجودٌ إجماليٌّ فوجوده التفصيليُّ إنّما يتحقّق بمادّة جوهرية وصوره اتّصالية مقدارية وصوره هي مبدأ النمو والتغذية وأخرى مبدأ الحسّ والحركة الاختيارية وأخرى ناطقة فيقال في حدّه إنّه جوهرٌ قابلٌ للأبعاد نامٍ حساس مدركٌ للكليات وهذه الأجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكلُّ ما يترتب على الأقدم الأخسّ ويلزمه، يترتّب على الآخر الأشرف ويلزمه على الوجه الألطف الأبسط وأما وجوده الإجمالي فإنما يتحقّق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط وأعلى»[1].

(1) المصدر نفسه.

16-5- هل المزاج قابل للإنكار؟

جوابُ العلوم الحديثة عن هذا السؤال بالإيجاب؛ لأنّه وكما تقدّم سابقًا فإن العلماء القدماء بيّنوا المزاج على أساس العناصر الأربعة الأرسطية والكيفيات الفاعلة والمنفعلة. ونظرية العناصر الأربعة مرفوضة في العلوم الحديثة، كما إنّ بيان الكيفيات الفاعلة والمنفعلة ونحو دورها في الفعل والانفعالات بالنحو الذي كان موجودًا في العلم القديم ومعتقدًا به ليس مقبولًا الآن. وبناء عليه فكما إنّ الهيئة البلطميوسية وبسبب ابتنائها على نظرية باطلة هي مركزية الأرض، فكذلك وجود المزاج في المركّبات مرفوضٌ بسبب ابتنائه على نظريات باطلة.

ولكن الذي يظهر لنا أن هذا الدليل غير كافٍ لرفض فكرة المزاج وإنكارها؛ لأنّ الآثار المختلفة المترتّبة على الأمزجة المختلفة في الطبّ القديم ثابتة. فكم من الأمراض لم يتمكّن الطب الجديد من معالجتها بسبب تجاهله للمزاج في المريض؛ ولكن الطب القديم وبسبب اهتمامه بمسألة مزاج المريض تمكّن من معالجتها. وثمّة عددٌ غير قليل من الأدوية التي يكون أثرها نافعًا في معالجة المريض الخاصّ بشرط وجود المزاج الخاصّ؛ ولكنّها في ظلّ وجودِ مزاجٍ آخر يكون تأثيرها وخيمًا بل قد يؤدّي إلى الموت[1]. وبناءً عليه، ليس من المجازفة أن ندّعي أنّ التجربة تثبت وجود المزاج بالنحو الذي تثبت فيه تمدّد الحديد بالحرارة، وعليه، فإنكار المزاج استنادًا إلى أنّ بيانه في العلم القديم كان مبتنيًا على نظرية العناصر الأربعة الباطلة لا يختلف عن إنكار تمدّد الحديد بالحرارة لأنّه في العلم القديم كان مبنيًّا على كون الجسم قطعة واحدة، وأمّا اليوم فقد ثبت بطلان كون الجسم قطعة واحدةً. بل بشيءٍ من التأمّل الدقيق والعميق لا يختلف عن إنكار الخسوف والكسوف؛ بحجّة بطلان نظرية مركزية الأرض.

ويبدو لنا أنّ الطريقة الصحيحة في التعامل مع النظرية المذكورة هي أن نقوم -ومع قطع النظر عن التغيير والترميم السريع والدائم للنظريات العلمية

(1) انظر في هذا المجال: كتب الدكتور أحمدية.

الجديدة ومع فرض صحتها- ببيان المزاج على أساس هذه النظريات لا أن نرفض المزاج لعدم انسجام نظرية العناصر الأربعة مع هذه النظريات الجديدة. وبعبارة أخرى: المزاج وآثاره غير قابلة للإنكار وما يمكن إنكاره هو التوجيه والبيان الذي يقوم على أساس العناصر الأربعة والكيفيات الأربع، فكما إنّه ومع ظهور نظريّة الذرّة وبطلان نظرية وحدة الجسم المحسوس لم ينكر وجود الجسم -بمعنى الجوهر الممتدّ والمتصل في الأبعاد الثلاثة- وما يمكن إنكاره هو فقط أنّ مصداق هذه الحقيقة هو هذه الأجسام التي ندركها بحواسنا.

(17)
وجود النفس

سوف نتعرّض في هذا الفصل لمفردة النفس، ونثبت وجودها، وهو في حكم المقدمة لسائر الفصول القادمة من هذا الكتاب حيث سوف نتعرّض فيها لبيان خواصّ النفس وآثارها وأحكامها.

17ـ1ـ مدلول مصطلح النفس

مبدأ الآثار النوعية في الأجسام

من المعلوم أنّ للأجسام آثارًا متنوعة يمكننا على أساس تنوعها تقسيم الأجسام إلى أنواع؛ بنحو يكون كل نوع واجدًا لآثارٍ غير الآثار المترتبة على النوع الآخر. ولا شك في أن منشأ الآثار النوعية لها ليس هو الجسم نفسه، وإلا لوجدت هذه الآثار المذكورة في الأجسام كلّها دون أيّ تنوّعٍ ؛ لأنّ الجسمانية خصوصية مشتركة بين كافة الأجسام، وكافة الأجسام متشابهة من جهة أنّها جوهر منبسط في الجهات الثلاث، وتبعًا لذلك فإن أيّ أثر يكون المنشأ فيه جسم الشيء نفسه لا بدّ من أن يكون مشتركًا في كافة الأجسام ولا يختص بطائفة خاصة ولا يكون منشأً للتنوّع. وعليه، فالشيء الذي يكون منشأً ومبدأً للآثار النوعية للأشياء ليس هو الجسم نفسه؛ بل أمر مقارن للجسم.

يمكننا تقسيم هذه الآثار نفسها إلى مجموعتين عامّتين:

1ـ الآثار الحياتية وأهمها عبارة عن التغذية، النمو، توليد المثل، الإدراك الحسي، الحركة الإرادية والتفكّر أو إدراك الكلي[1].

2ـ الآثار غير الحياتية والتي تشمل سائر أنواع الآثار التي تظهر على الأجسام.

وفي الفلسفة يقولون إنّ مبدأ الآثار الحياتية في الأجسام هو النفس ومبدأ الآثار غير الحياتية فيها هو الصورة.

ولكن هل إنّ اختيار هذين الاسمين مجرّد تفنّن في اللفظ؛ أم أنّ اختيارهما يستند إلى اختلاف المسمّى والنوع بين كلٍّ منهما؟ الشق الثاني من السؤال هو الصحيح. فالمبدأ الذي يكون منشأ للآثار الحياتية أي النفس مختلف عن المبدإ الآخر أي الصورة ويرجع هذا الاختلاف إلى فارقين أساسيين:

1) الاختلاف في طريقة العمل؛

2) الاختلاف في نوع الآثار.

الفارق الأول: مبدأ الآثار الحياتية لا يعمل على نمطٍ واحد؛ خلافًا للمبدإ الآخر فإنّه يعمل على نمط واحد. ونموذج ذلك يظهر بالمقارنة بين نوعي العمل بين نفس طائر مع الصورة الموجودة في جزئيات قطعة حديدٍ. فلو رمينا بهما من مكان عال بلا سرعة أولية فإنّ قطعة الحديد دائمًا سوف تنزل في مسير عامودي وتسقط على الأرض، وأما الطائر فليس كذلك فإنّه يمكن أن يهبط في مسير عموديٍّ إلى الأرض، ويمكن أن يسير في مرة أخرى مائلًا، وقد يسير في مرة ثالثة بنحو موازٍ للأفق، ومرة رابعة قد يرتفع صعودًا وهكذا. فما نصل إليه من خلال هذه المشاهدة أنّ مبدأ الحركة غير الإرادية أي الأثر غير الحياتي يعمل في الأوضاع والظروف المادية المشابهة بنمط واحد، ولكن المبدأ الذي

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص291.

هو للحركة الإرادية أي الأثر الحياتي ليس كذلك، بل نمطُ عمله ليس واحدًا. وبالتدقيق في السلوكيات المتنوعة للإنسان والحيوانات والنباتات يمكننا مشاهدة هذه الخصوصية بوضوح. وبلحاظ هذه الخصوصية يمكننا القول إنّ كلمة النفس موضوعةٌ للدلالة على الواقعية التي هي مبدأ للسلوكيات غير النمطية في الأجسام. وبعبارة أخرى: النفس هي «مبدأ الأعمال غير ذات النمط الواحد في الأجسام»:

«كل ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل [من الجسم] ليس على وتيرة واحدة... فإنّا نسمّيه نفسًا»[1].

وقد أضاف ابن سينا إلى العبارة المذكورة وفي المكان الخالي قيد «عادمة للإرادة» لكي يشمل النفس الفلكية؛ ولكنّنا لم نوردها لأنّنا لم نعد بحاجة إلى هذا القيد بعد انتفاء وجود النفس الفلكية.

الفارق الثاني: أنّ مبدأ الآثار الحياتية أي النفس هو منشأ للآثار المتنافية، ولكن المبدأ الآخر أي الصورة من غير الممكن أن تكون كذلك. فالنفس من جهة هي مبدأ الإدراك ولكن الإدارك من وجهة نظر ابن سينا هو انفعال مبدإِ الإدراك نفسه من الصورة الإدراكية أو أمر يتحقّق بعد الانفعال، وفي كلا الفرضين الإدراكُ مستلزمٌ لانفعال مبدإ الإدراك وكونه بالقوة. ومن جهة أخرى، النفس هي مبدأ التغذية والنمو وتوليد المثل والحركة الإرادية أحيانًا، وهذه من نوع الفعل ومستلزمة لكون المبدإ المذكور بالفعل، والفعل والانفعال متنافيان وينتج منهما نوعان من الآثار الحياتية المتنافية. مضافًا إلى أنّ الشهوة والغضب متنافيان وكذلك الجذب والدفع متنافيان. فالنفس مبدأ الآثار المتنافية، والصورة ليست كذلك:

«الذي لا يمكن أن يتعدّد فعله هو الباري جلّ ذكره... والذي يتعدّد فعله من غير تنافٍ وتقابُلٍ [بين الأفعال] هو فاعلٌ بسيطٌ [كالصورة]... والذي

---

(1) ابن سينا، **الشفاء: الطبيعيات**، ج2، ص5.

تتعدّد أفاعيله مع تنافٍ وتقابُلٍ [بينها] هو... كالنفس»[1].

وبملاحظة أنّ المبدأ البسيط من غير الممكن أن يكون بمفرده منشأً للآثار المتنافية، فمبدأ مثل هذه الآثار لا بدّ من أن يكون:

1) غير بسيط، كأنواع الأجسام التي تتركب من جزء باسم الهيولى وجزء أو أجزاء أخرى باسم الصورة، بنحو تكون قابلة للانفعال باعتبار الجزء الهيولاني الذي هو ذاتٌ بالقوة ومبدأ للفعل باعتبار الجزء الصوري الذي هو ذاتٌ بالفعل؛ أو 2) إذا كانت بسيطة وفاقدة للهيولى فهي بمفردها لا تكون منشأ لمثل هذه الآثار؛ بل من خلال استخدام مبادئ أخرى يكون كلّ واحدٍ منها منشأً أثرٍ واحدٍ أو أكثر من هذه الآثار غير المتنافية؛ وهي مبادئ لا استقلال لها في مبدئيتها ولا تكون منشأً للآثار إلا باستخدام المبدإ الأصلي. وحيث إنّنا سوف نثبت في بحثِ تجرّد النفس أنّ النفس فاقدة للهيولى وأنّها بسيطة فإنّ مبدئيتها لا يمكن أن تكون إلا بالنحو الأخير؛ أي تكون مبدأً للآثار من خلال استخدام القوى المتعددة. إذًا خصوصية النفس أنّها ضرورة وبتوسط القوى هي مبدأ لآثارها. وقد استفاد صدر المتألّهين من هذه الخصوصية في مقام تعريف النفس:

«كلّ قوة لجسم طبيعي [أي كل مبدإ في جسم طبيعي] من شأنها أن تفعل فعلًا باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس»[2].

مغايرة النفس للبدن والمزاج

ألا يمكن أن يكون مبدأ الآثار الحياتية نوعًا خاصًّا من الصورة؟ وبالمصطلح الفلسفيّ النفس بصورة أضعف؟ بمعنى أن نلحظها بما هي تركيبٌ معقّدٌ من

---

(1) صدر المتألّهين، تعليقة بر حكمة الإشراق، ص267.

(2) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص17.

صور مختلفة وهيولى حتى لا نلتزم بوجود مبدأين، بل يكون لدينا مبدأٌ من نوعٍ واحدٍ، أي أن تكون كافة أنواع الأجسام من مبدإ الصورة فقط، سواء كانت من الأجسام الحية أم غير الحية؟ فهل يوجد وبقطع النظر عن الخصوصيتين المذكورتين أعلاه دليلٌ آخر على أنّ النفس لا ترجع إلى الصورة؟ لا شكّ في أنّ كل من قال إنّ النفس هي البدن أو الدماغ أو خصوصية بدنية كالمزاج قد التزم بهذا اللازم؛ ولكن الفلاسفة ذهبوا إلى عدم إمكان ذلك، وقد أقاموا براهين عدّة لإثبات[1] أنّ النفس الإنسانية والحيوانية وبالخصوص النفس الإنسانية مغايرة للبدن والمزاج. ولكننا سوف نغضّ الطرف هنا عن استعراض هذه الأدلة ونتعرّض لبراهين إثبات وجود النفس.

17ـ2ـ إثبات وجود النفس

البرهان الذي يثبت وجود النفس بشكل عام ـسواء أكانت نباتية أم حيوانية أم إنسانيةـ كالبرهان المذكور لإثبات الصور النوعية والذي أشرنا إليه في بداية هذا الفصل:

«نحن إنّما توصّلنا إلى معرفة النفس وقواها بالفعل، كما توصّلنا إلى إثبات

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء: **النفس**، ص13ـ21 و225ـ227؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص291ـ302؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص169ـ171؛ ابن سينا، **التعليقات**، ص72 و79 و83؛ ابن سينا، **المباحثات**، ص58ـ62 و67ـ69؛ 243ـ244؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص729ـ734؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج3، ص129ـ130؛ ج4، ص47ـ48 و204ـ206؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **هياكل النور**، ص70ـ71؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص201ـ213؛ الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص217ـ218 و269 و275ـ276؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص224ـ232؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج3، ص417ـ420؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص237ـ238 و253ـ255؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص508ـ509؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص126ـ132؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص28ـ42.

صور العناصر في الهيولى»[1].

وهذا البرهان يمكن بيانه على نحوين مختصر ومفصل. يعتمد البيان المختصر على المقدمات المستخدمة لإثبات الآثار الحياتية المشهودة في الأجسام، وأنّ لها مبدأ غير الجسم، وهو النفس؛ كما إنّ الآثار غير الحياتية المشهودة في الأجسام لها مبدأٌ غير الجسم وهو الصورة. وفي مباحث علم الإنسان يبحث في الفلسفة في الغالب عن هذا البيان من البرهان بالتفصيل الآتي:

البيان المختصر للبرهان

1ـ نجد أنواعًا من الأجسام لها آثار حياتية؛ كما نجد أنواعًا أخرى لها آثار غير حياتيّة بناءً على قانون العليّة؛

2ـ الآثار المذكورة لها علّة ومبدأ، كما إنّ للآثار غير الحياتية علةً ومبدأً؛

3ـ المبدأ المذكور ليس شيئًا كالجسم له الآثار المذكورة،

4ـ لأنّه إذا كان كذلك يلزم أن تشترك الأجسام كلّها في آثارها ؛ لأن مبدأها هو الجسمانية وهي موجودة في كافّة الأجسام. ولكننا نعلم أن:

5ـ الآثار المذكورة ليست مشتركة بل الآثار الحياتية تختصّ بأنواع من الأجسام، كما إنّ مجموعة من الآثار غير الحياتية تختصّ بنوع من الأجسام ولا تجدها جميعها في كافّة الأجسام. ونتيجة ذلك: مبدأ الآثار الحياتيّة في الأجسام شيءٌ غير الأجسام نفسها وهو ما يطلق عليه النفس؛ كما إنّ مبدأ الآثار غير الحياتية شيء غير الجسم وهو ما يطلق عليه الصورة:

«إنّا قد نشاهد أجسامًا تحسّ وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجسامًا تتغذّى وتنمو وتولِّد المثل وليس ذلك لجسميّتها، فبقي أن تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميّتها والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال... فإنّا نسمّيه نفسًا»[2].

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص132؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص249.

(2) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص5؛ انظر أيضًا: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص298ـ302؛=

وأما في البيان التفصيلي لهذا البرهان فتُضاف مقدّمات تثبت مضافًا إلى وجود النفس أنّ النفس داخل الهوية الجسمية لها آثارٌ حياتيّة وهي جزء من تركيبها، ولذا فهي ذاتيّة ومقوّمة له، كما إنّ الصورة كذلك وذلك بالتفصيل الآتي:

البيان التفصيلي للبرهان

1ـ إنّنا نجد أنواعًا من الأجسام لها آثار حياتيّة، كما نجد أنواعًا لها آثار غير حياتية. وبعبارة أخرى: الآثار الحياتية تختصّ بطائفة من الأجسام، وبناءً على قانون العليّة:

2ـ يتوقّف اختصاص هذه الآثار بالأجسام التي تترتّب عليها هذه الآثار على علّة، وبالعبارة المعروفة يحتاج إلى مخصّص.

3ـ المخصّص المذكور إما (3ـ1) هو أمر غير متعلّق بالأجسام، أي أمر لا يرتبط بالأجسام بأي رابطة ونسبة خاصّة، بل له نسبة واحدة إلى كافة الأجسام وبحسب المصطلح الفلسفيّ هو أمر مفارق، كالمجرد التام؛ وإمّا (3ـ2) هو أمرٌ متعلق بهذه الأجسام وخارج عن هويّتها كالأعراض التي نجدها في هذه الأجسام أو أمر متعلّق بالأجسام وداخل في هويتها كالصورة الأخيرة، وإمّا (3ـ3) هو الصورة الجسمية لها؛ وإمّا (3ـ4) هو الهيولى التي في الأجسام؛ وإمّا (3ـ5) جزءٌ آخر فيها غير الهيولى والصورة الجسمية التي لها، ومن بين هذه الاحتمالات:

4ـ يبدو أنّ الاحتمال الخامس ممكنٌ وسائر الاحتمالات مستحيلة.

5ـ أما الاحتمالات (الأول والثالث والرابع)؛ فلأنّها تستلزم الترجح بلا مرجح؛ لأنّه على هذه الاحتمالات الثلاثة الأمر المذكور نسبته واحدة إلى كافة

=صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص161ـ162؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص725ـ726؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص220؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص6.

الأجسام، بسبب مفارقته للأجسام أو بسبب اشتراكها كافّة فيه.

6ـ أما استحالة الاحتمال الثاني؛ فلأنّه يستلزم الدور أو التسلسل؛ لأنّ الأمر الخارج عن هوية هذه الأجسام عرضًا كان أم شيئًا آخر ليس ذاتيًّا لها، وبناءً عليه فاختصاصه بها يحتاج إلى مخصّص؛ أي المخصّص المفروض هو بنفسه يحتاج إلى مخصّص آخر وهكذا يلزم الدور أو التسلسل. إذا:

7ـ الأمر الذي يكون سببًا لاختصاص مجموعة خاصّة من الأجسام بآثارٍ حياتيّة خاصّة هو أمرٌ داخلٌ في هوية هذه الأجسام وجزءٌ منها، كما إنّ الهيولى والصورة الجسمية داخلة في هوية هذه الأجسام وجزء منها، ومعنى هذا الكلام ليس سوى:

(النتيجة): الأمر المذكور هو مبدأ الأثار الحياتيّة المفروضة في الأجسام، أي هو النفس، ولأنّها داخلة في هوية الأجسام وجزء من تركيبها، فإنّ الآثار الحياتية تصدر عن هذه الأجسام خاصة.

وبناءً عليه فإنّ منشأ الأعمال الحياتيّة كالتغذية والنموّ وتوليد المثل في النباتات هو النفس الموجودة فيها، وهي التي يطلق عليها النفس النباتية، والأعمال المذكورة مع ضميمة الإدراك الحسي والحركة الإرادية في الحيوانات ناشئة من النفس الموجودة في الحيوانات وهي التي يطلق عليها النفس الحيوانية، وختامًا النفس الإنسانية التي هي منشأ التفكير مضافًا إلى ما تقدّم.

برهان الرجل المعلّق في الفضاء

أقام ابن سينا برهانًا لإثبات وجود النفس الإنسانية وهو البرهان المعروف ببرهان الرجل المعلّق في الفضاء. وفي هذا البرهان يحاول إثبات وجود النفس عبر إثبات مغايرتها للبدن، ويمكن مع ذلك إثبات تجرّد النفس وتبعًا لتجرّدها إثبات أنّها جوهر. ولكن لما كان الفهم المقترن بالتصديق بمقدمات هذا البرهان مشروطًا بأن نتمكّن من الوصول إلى تصور الإنسان في موقعية مفترضة بشكل جيد، لم يكن هذا البرهان مقبولًا لدى العموم. ولذا فإنّ ابن سينا ذكر أنّ هذا

البرهان هو حجّةٌ قاطعة لمن يتمكّن من التصديق بمقدّماته وإلا فهو بلا فائدة:

«فهذه الحجة إما ضائعةٌ وإما قاطعةٌ. فإنّها ضائعةٌ بالقياس إلى من يتوقّف ذهنه عن التفطّن بهذا الاعتبار [وهو اعتبار إنسان لا يدرك شيئًا إلا نفسه]... لكنّها بالقياس إلى المستبصرين قاطعة»[1].

وقد تعرّض لهذا البرهان في مواطن عدّة من مصنّفاته[2]. وفي بعض المواضع راعى الاختصار وفي أخرى فصّل وبيّن الجزئيّات، وطرح الإشكالات وردّ عليها، وفي مواضع أخرى توسّط بين الأمرين. وسوف نسعى لعرض هذا البرهان بملاحظة ما ذكر في تلك المواطن بحيث لا نتورط في التفاصيل بما لا يناسب الكتاب ولا نقع في الإجمال الموجب لصعوبة الفهم.

وكما تقدّم لا بد لفهم هذا البرهان من أن نتصور الإنسان أو الأفضل أن نقول أنفسنا في حالةٍ مفترضةٍ، هي التي يسمّيها ابن سينا حالة «الإنسان المعلّق في الفضاء»، والمراد منه إنسان افتراضيّ له جسمٌ كاملٌ وهو في حالة يقظة وانتباه؛ ولكنّه في حالة تمنعه عن الالتفات إلى جسمه فضلًا عن الالتفات إلى سائر الأشياء؛ كما لو خُلِق في فضاءٍ مظلمٍ تمامًا أو كانت عيونه مغلقةً، ولذا فهو لا يلتفت إلى عينيه ولا يرى شيئًا لكي يستخدم عينيه في رؤيته، أو ليعي أنّ له عينين. كما إنّه لم ينتبه إلى سمعه لأنّه في فضاءٍ لا صوت فيه لكي يستخدم

---

(1) ابن سينا، **المباحثات**، ص58ـ62.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص13، 225ـ227؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص291ـ302؛ ابن سينا، **المباحثات**، ص58ـ62. كما إن الفلاسفة بعد ابن سينا اعتنوا بهذا البرهان منهم: انظر: بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص734ـ736؛ انظر: يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **هياكل النور**، ص18؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج3، ص129 (مجرد إشارة)؛ ج4، ص204؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ص224ـ225؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ص201ـ209؛ الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص218 و269ـ270؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص417 (بشكل مجمل) وص 423ـ426؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص254؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص126ـ127.

أذنه في الاستماع إليه ولينتبه إلى أذنه. وكذلك الحال بالنسبة إلى حاستيّ الشمّ والذوق. وأخيرًا فإنّ حاسّة اللمس عنده بحالة لا يلتفت إليها ولا يستخدمها؛ لأنّ البرهان يفترض أنّ حرارة الهواء المحيط به ملائمة لجسده بحيث لا يشعر بالحرارة ولا بالبرودة، ولا تلمس بعض أعضائه بعضَها الآخر، فأصابعه ليست مغلقة ولا مضمومة ولا اتّصال له بالأرض أو بما عليها من كرسيّ أو نحوه، بل كان معلّقًا في الفضاء، دون أن يكون أيّ قوة أو جهة ترد عليه أو تتّصل بجلد بدنه أو بشيء آخر. ولا يشعر بالألم في أي عضو وقس على هذا سائر الاحتمالات التي تجعله يرتبط بالعالم الخارجيّ الذي يعيش فيه. والآن يمكننا أن نسأل:

أ- هل لهذا الإنسان أيّ نحوٍ من الإدراك أو المعرفة ببدنه وأعضائه الداخلية والخارجية؟ الجواب بالنفي؛ لأنّه وبناءً على المفروض هو في حالة لا تسمح له بالالتفات إلى بدنه وأعضائه؛ فهو غافل عنها فعلًا. ومن جهة أخرى المفروض أنه منذ بدء خلقه كان كذلك، لا أنه كان قبل هذه الحالة في حالة عادية حتى تتحقّق لديه معرفةٌ وإدراكٌ ببدنه وبالآخرين، وليحتفظ بها في ذاكرته، ويتذكّرها الآن وبهذا يلتفت إلى بدنه وأعضائه وهو في الحالة الموصوفة. ومع هذا الفرض لا بد من القول إنّ هذا الإنسان المفروض لا يقتصر أمره على الغفلة عن بدنه وأعضائه بل لا علم له بها إطلاقًا؛

ب- هل هذا الإنسان في هذه الحالة -حيث لا معرفة له ببدنه ولا بأعضائه ولا بالأشياء الأخرى إطلاقًا- هو مجرّد نوعٍ جامد من الجسم كقطعة حديد أو خشب؟ والجواب أيضًا بالنفي. فلا شكّ في وجود فارقٍ أساسٍ. ويرجع إلى أنّ قطعة الحديد فاقدة للإدراك تمامًا، ولكن الإنسان المفروض وفي هذه الحالة يتمتّع بالإدراك. ولكن ما الذي يدركه في هذه الحالة؟ الجواب هو: أنّه يدرك ذاته. فهو في هذه الحالة يدرك شيئًا نعبّر عنه بالأنا أو الذات؛ مع أنّ الشيء الجامد ليس لديه حتى مثل هذا الإدراك. ولا شك في أنه ليس المراد الإدراك الحصولي لكي يستلزم ذلك حضور صورة في ذهنه، بل المراد هو العلم

الحضوريّ. فهو يعلم بشيءٍ هو الذي يعبّر عنه بالأنا أو الذات. وإن لم يلتفت إلى هذا الإدراك نفسه. فالإنسان المفروض في هذه الحالة المفترضة يدرك ذاته، مع أنه لا يدرك بدنه وأعضاءه. وبهذا يمكننا القول:

1ـ يمكن تحقّق علم الإنسان بذاته حتى مع الغفلة عن البدن والجهل به وبأعضائه؛ ولكن:

2ـ المعلوم غير المجهول؛ ومن هنا نستنتج:

3ـ أنّ نفس الإنسان غير بدنه وأعضائه:

«لو خُلِق إنسانٌ [كالواحد منّا] دفعةً واحدةً [وخلق يهوى في هواء أو في خلاءٍ هويًّا لا يصدمه فيه قوامُ الهواء صدمًا يحوج إلى أن يحس][1] وخُلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسّها ولا تماسّت ولا يسمع صوتًا، جهل وجود جميع أعضائه وعلم وجود إنّيته شيئًا واحدًا مع جهل جميع ذلك وليس المجهول بعينه هو المعلوم»[2].

ولنفترض أنّ الإنسان المفروض أي ذواتنا قد أُخرِجت من الحالة المفروضة وأصبحت في الحالة الاعتيادية لكي يدرك الأشياء بحواسّه وليتحرّك بإرادته ويفكّر ويتعرّف إلى نفسه وأعضائه وتبعًا لذلك لو سُئِل أحدنا:

ج ـ ألا تجد أنّ الشيء الذي تحسّ به، وتفكّر فيه، وأنّك تحرّك بدنك بإرادتك، وبعبارة موجزة الشيء الذي هو منشأ الأفعال، هل هو الشيء نفسه الذي كان في الحالة الأولى بعد خلقك والذي كنتَ تدركه فقط وتعلم به؟ أليس النفس (الذات) التي كنتَ تدركها وحدَها بعد خلقك في الحالة الأولى هي نفسها منشأُ إدراكِ الأشياء وحركةَ البدن في الحالة العاديّة؟ يقول ابن سينا إنّ كلّ من يمتلك تصورًا دقيقًا وصحيحًا عن الإنسان المعلّق في الفضاء سوف يدرك بسهولة أنّ الجواب بالإيجاب. فلو أنّنا تصوّرنا الرجل المعلّق في الفضاء تصورًا صحيحًا ففي الجواب نقول: هو نفس ما كنت أشير إليه بـ «أنا»، وهو

(1) العبارة بين المعقوفتين من الصفحة 13 من كتاب الشفاء.

(2) ابن سينا، الشفاء: النفس، ص225.

الذي كان المدرَك الوحيد في الحالة الأولى بعد الخلق فهو نفسه الذي أحسّ به في الحالة العاديّة، وهو الذي يحرِّك البدن وهو الذي به أفكر وهكذا. ولذا يُمكننا أن نضيف المقدمة الآتية إلى المقدمات السابقة:

4ـ إنّ هذا الشيء الذي يشير إليه الإنسان بكلمة «أنا» أو ذاتي، هو مبدأ الأعمال الحياتيّة التي له، وليس هو البدن والأعضاء والمزاج وأمثال ذلك؛ ولكنّنا علمنا سابقًا:

5ـ المقصود من النفس هو مبدأ الأعمال الحياتية.

والنتيجة أنّ للإنسان نفسًا:

«المقصود بما أعرفه منّي [أي بما هو معلوم منّي في الاعتبار المفروض] أنّي أنا الذي أعنيه في قولي: «أنا أحسست وعقلت وفعلت...» [فإن قيل:] إنّك أيضًا لا تعرفه أنه نفس، فأقول: إني دائمًا أعرفه على المعنى الذي أسمّيه النفس، وربّما لا أعرف تسميته باسم النفس، فإذا فهمت ما أعني بالنفس، فهمت أنه ذلك الشيء، وأنّه المستعمِل للآلات من المحرّكة والدرّاكة، وإنّما لا أعرف ما دمت لا أفهم معنى النفس»[1].

تنبيه: في البرهان المذكور أعلاه يمكننا بدل الإنسان المعلّق في الفضاء، استبداله بالإنسان النائم أو السكران، لأنّهما أيضًا كما يقول ابن سينا في الإشارات مشمولان بهذه المقدّمات.

---

(1) المصدر نفسه، ص226.

(18) حقيقة النفس

السؤال في هذا الفصل عن حقيقة النفس بالمعنى العامّ لها؛ لا خصوص حقيقة النفس الإنسانية. والسؤال الآتي: ما هي النفس؟ يمكن أن يكون بأحد معنيين؛ لأنّ تلك الواقعية التي نعبّر عنها بالنفس يمكن أن تلحظ بأحد نحوين:

1ـ في نفسها ومع صرف النظر عن ارتباطها بغيرها؛ ولا سيما مع صرف النظر عن أنّها مبدأ للأفعال كتدبير البدن والتصرّف فيه. وبعبارة مختصرة: بصرف النظر عن علاقتها بالبدن.

2ـ من حيث هي مبدأُ الأفعال التدبيرية والتصرّف بالبدن. أو بعبارة أخرى: من حيث جهة ارتباطها التدبيري وتصرّفها بالبدن، أو بالاصطلاح من حيث هي نفس. فإن كان الملاحظ في سؤال: ما هي النفس؟ حيثيةُ هذه الواقعية في نفسها؛ فالجواب: أنّ النفس جوهرٌ بهذه الصفة أو تلك، مثلًا عن الإنسان يقال في الجواب: النفسُ جوهرٌ عقليٌّ. ولذا سوف نسعى في هذا الفصل لإثبات جوهريّة النفس. أما السؤال عن تلك الواقعية من حيث هي نفسٌ فإنّ الجواب سوف يندرج تحت عنوان «تعريف النفس». وبناءً عليه فإنّ

هذا الفصل ينقسم إلى قسمين أحدهما إثبات جوهريّة النفس، والآخر تعريفها.

المرحلة الأولى: إثباتُ جوهرية النفس

المدّعى أنّ النفس جوهرٌ، سواء أكانت نفسًا نباتيّةً، أم حيوانيّةً أم إنسانيّةً؛ وليست عرضًا. والبراهين التي تثبت هذا المدّعى تشبه بدقّة البراهين التي تُثبِت جوهرية الصورة، كما إنّ براهين إثبات وجود النفس تشبه براهين إثبات وجود الصورة.

البرهان الأول

أشهر البراهين لإثبات جوهرية النفس يبتني على تقوّم البدن بالنفس. ومضمون هذا البرهان أنّ علاقةَ النفس بالبدن هي من نوعِ علاقة الصورة بالمادة التي توجب كون الصورة جوهرًا، وليست كعلاقة العرض بموضوعه وبالاصطلاح هي علاقة تقويم وتقوّم. ووجود هذا النوع من العلاقة هو الذي جعل الفلاسفة يعبّرون تارة عن النفس بعنوان «صورة البدن» وعن البدن بعنوان «مادة النفس»[1]؛ مع أنّ للصورة سريانًا حلوليًّا في المادة، ولكن النفس ليست كذلك. مضافًا إلى أنّ الصورة ومن دون استخدام القوى هي مبدأ لآثارها، ولكنّ النفس مع استخدام القوى تكون كذلك.

وعلى أيّ حالٍ فالاستدلال هاهنا يعتمد على مقدمتين:

1ـ النفس مقوّم لمركّب جوهريّ جسمانيّ كالبدن؛ بالدقة كحال الصورة المعدنية حيث إنها مقوّم لمركّب جوهر جسماني كالممزوج من العناصر.

2ـ مقوّم الجوهر جوهر[2]؛ فالنفس إذًا جوهر، كما إنّ الصورة جوهر: «فالنفس إذًا كمالٌ لموضوعٍ ذلك الموضوع يتقوّم به. فالنفس إذًا كمالٌ كالجوهر لا كالعرض»[3].

---

(1) نموذج ذلك: «كل صورة، سواء كانت نفسًا أم غيرها». صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص572، ج9، ص3.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة السادسة، الفصل السابع.

(3) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص26.

وقد علمنا سابقًا أنّ الصورة والعرض متشابهان في أنّهما معًا كمالان للجسم وهما وجودان حالّان في الجسم. وعلى الرغم من هذه المشابهة فإنّ الصورة جوهرٌ لا عرضٌ؛ لأنّ الصورة مقوّم لجوهرٍ هو محلّها، ولكن العرَض ليس كذلك. وبلحاظ هذا التقويم والتقوّم كان الجوهر الذي هو محلّ الصورة «مادةً» والجوهر الذي هو محلّ العرض «موضوعًا»، بحسب ما يطلقون عليهما، وهذا التقويم للجوهر هو المعيار في كون الصورة جوهرًا.

والآن نسأل: هل علاقة النفس بالبدن مشابهةٌ لعلاقة الصورة بالمادة؛ أي هي علاقة تقويم وتقوّم حتّى تكون النفس جوهرًا؟ أو ليست كذلك حتى تكون عرضًا؟ لما كان البدن الذي هو بالنسبة إلى النفس بمنزلة المادة ـ كمادة الصور المعدنية ـ جسمًا مركّبًا بمزاجٍ خاصٍّ، فمن الأفضل أن نطرح السؤال الآتي: هل التركيب والمزاج الخاصّ الذي للبدن وبموجبه يكون متعلّقًا للنفس يزول بزوال النفس أو قطع علاقتها بالبدن حتّى تكون النفس جوهرًا، أو أنّه قابلٌ للدوام حتى يكون عرضًا؟ لا شكّ في أنّ الأول هو الصحيح. فالنفس مقوّمة للبدن من حيث هو بدن؛ أي البدن من جهة أنّ له تركيبه ومزاجه الخاصّ والذي بسببه كان متعلّقًا للنفس متقوّم بها. لأنّ العناصر والأجزاء المكوّنة للبدن لا تقتضي بنفسها هذا الامتزاج والتركيب، بل هي طبقًا لما يراه ابن سينا مقتضٍ للتفرّق والانفصال، ولذا فإنّها وبمجرّد قطع ارتباط النفس بالبدن أي الموت فإنّ البدن يبدأ بالتلاشي. وبناء عليه النفس الحافظة للبدن هي المقوّمة لهذا الجوهر فهي بنفسها جوهرٌ:

«المادة القريبة [للأنفس وهي الأبدان] لوجود هذه الأنفس فيها إنّما هي ما هي بمزاج خاص وهيئة خاصّة، فيكون الموضوع القريب للنفس [وهو البدن] مستحيلًا أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس وتكون النفس [مقوّمة و] علّة لكونه كذلك. إذًا فليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع، فالنفس إذًا جوهرٌ»[1].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص22. يقول ابن سينا أيضًا: «إن النفس هي مكمّلة البدن الذي هي فيه=

تجدر الإشارة إلى أنّ الفلاسفة ذكروا في بيان إثبات تقوّم البدن بالنفس وجوهًا مختلفة لم نتعرّض اعتمادًا على وضوحها.

البرهان الثاني

يعتمد البرهان الثاني الذي أُقيم لإثبات جوهرية النفس على البحث عن نوع العلاقة بين النفس وبين الكلّ المركّب من النفس والبدن وذلك كبديلٍ عن البحث عن نوع علاقة النفس بالبدن. أو بعبارةٍ أخرى: من خلال البحث عن نوع العلاقة بين الفصل والنوع، وذلك لإثبات المطلوب؛ كعلاقة النفس والإنسان -أي الكلّ المركب من النفس وبدن الإنسان- وهكذا.

وبيان ذلك أنّ الفلاسفة يرون أنّ تركيب النفس والبدن هو كتركيب الصورة والمادة، تركيبٌ حقيقيٌّ؛ وذلك يعني: 1) أنّه وبسبب هذا التركيب فإنّ مفهومًا ماهويًّا جديدًا ينشأ يصدق على الكلّ ولا يصدق على كلّ واحدٍ من الأجزاء، أو بالتعبير المعروف إنّه وبسبب اتّحاد النفس بالبدن تتحقّق ماهيّةٌ جديدةٌ متعلّقة بالكلّ ولا تتعلّق بأيّ جزءٍ من الأجزاء، فمثلًا ماهية الحيوان هي ماهية حقيقية لا تتعلّق بالنفس الحيوانية ولا تتعلّق بالبدن، بل تتعلّق بالكل المركب من النفس والبدن، ومن الواضح أنّ 2) هذه الماهية ماهيّة جوهريّةٌ أي تندرج ضمن مقولات الجوهر: الحيوان جوهرٌ، 3) وهذه الماهية لمّا كانت ماهيّةً نوعيّةً ولو نوعًا إضافيًّا فهي مركّبة من جنسٍ مثل الجسم النامي، وفصل مثل الحساس المتحرّك بالإرادة أو باختصار حيّ، وهو من ذاتيات هذه الماهية؛

=وحافظته على نظامه الذي الأولى به أن يتميّز ويتفرق، إذ كل جزء من أجزاء البدن يستحق مكانًا آخر ويستوجب مفارقة لقرينه وإنما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته وذلك الشيء هو النفس. فالنفس إذن كمال لموضوع ذلك الموضوع يتقوّم به. فالنفس إذن كمال كالجوهر لا كالعرض». (انظر: المصدر نفسه، ص26؛ انظر أيضًا: بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص725-728 و736-738؛ هبة الله بن علي البغدادي (أبا البركات)، **المعتبر في الحكمة**، ج2، ص354-368؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص232-233؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص24-27 و48-52).

ونحن نعلم أنّ 4) ذاتيّ الجوهر جوهر[1]، إذًا 5) الحيّ الذي هو فصل هذه الماهية الجوهرية والذاتيّ بالنسبة إليها هو أيضًا جوهرٌ وكذلك الحال في فصل الإنسان والنبات. ولكن من جهة أخرى 6) إنّ الجنس في المركبات الخارجية يؤخذ من المادة أو ما هو بحكم المادة، كالبدن، والفصل يؤخذ من الصورة أو ما هو بحكم الصورة كالنفس، أو بحسب الاصطلاح الجنس والمادة وكذلك الفصل والصورة متّحدان والفارق بينهما يرجع إلى نوع اللحاظ، فالجنس والفصل يلحظان لا بشرط والمادة والصورة بشرط لا، وكذلك الحال في علاقة الجنس والبدن وعلاقة الفصل والنفس في الجواهر المركبة من البدن والنفس، كالإنسان وأنواع الحيوان والنبات ولهذا السبب 7) تشترك الجواهر الجسمانية التي لا روح من حيث الصورة والفصل، والجواهر الجسمانية ذات الروح من حيث النفس والفصل، في سائر الأحكام ما خلا لحاظي الـ «بشرط لا» والـ «لا بشرط» والأحكام المرتبطة بهذين اللحاظين. فإذا كان الفصل فيها جوهرًا، فلا بدّ من أن تكون نتيجة ذلك أنّ النفس فيها جوهر:

«إنّ نوع الحيوان ماهيّةٌ حقيقيّةٌ مندرجةٌ تحت حقيقة الجسم [والجسم جوهرٌ، فالحيوان جوهرٌ] والحياة ذاتيّةٌ له وليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية؛ فهي بواسطة أمرٍ مقوّم لهذا النوع مخصوصٍ من الجسم، أعني النوع الإضافيّ له. ومقوّم النوع، الذاتيّ للجوهر، جوهرٌ لا محالة، فمبدأ الحياة في الحيوان [وهو النفس] صورةٌ جوهريّةٌ، وهكذا نقول في الجسم النباتي [والإنساني]»[2].

وقد أشار ابن سينا إلى هذا البرهان؛ ولكنّه لم يستعرضه إلا بشكل إجمالي[3] وصدر المتألّهين هو الذي تعرّض له بالتفصيل.

---

(1) لمزيد تفصيل حول هذه القاعدة انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص175_181.

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص27.

(3) «وهو [أي النفس] أيضًا مكمل النوع وصانعه، فإن الأشياء المختلفة الأنفس تصير بها مختلفة الأنواع ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص. فالنفس إذن ليست من الأعراض التي لا تختلف بها الأنواع [الجوهرية]». (ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص26).

جوهريّة النفس الإنسانيّة

البراهين المتقدّمة سيقت كما ذكرنا لإثبات جوهريّة النفس بالمعنى العامّ، وثمّة براهين أخرى لإثبات جوهرية النفس الإنسانية على وجه الخصوص. أيضًا ومن ذلك البرهان الذي بيّنه صدر المتألهين في كتاب الشواهد الربوبية وهو على النحو الآتي: تقدّم في مباحث الإدراك: (1) أنّ كلّ شيءٍ يدرك ذاته، أي لديه علم حضوريّ بذاته لا يكون وجوده لغيره، (2) وكلّ شيءٍ حالٌّ في محلٍّ فوجوده للمحلّ أي إنّ وجوده لغيره؛ سواء أكان هذا المحل ماديًّا أم كان أمرًا مجرّدًا من المادة وسواء أكان الحالّ يحلّ في محلّه بلا واسطة أم مع الواسطة، إذًا (3) كلّ من يدرك ذاته لا يحلّ في محلّ، لا في المادة ولا في غير المادة، لا مع الواسطة ولا بلا واسطة، وأما (4) الإنسان فإنّه يدرك ذاته، أي لديه علم حضوريّ بذاته، وبناءً على ما تقدّم في الفصل السابق؛ (5) نفس الإنسان هي مبدأ كلّ إدراكٍ فيه وليس البدن هو مبدأ الإدراك، إذًا (6) نفسُ الإنسان هي التي تدرك ذاتها، وليس البدن هو المدرِك، ولا الكلّ المركّب من النفس والبدن. وبناءً عليه، (7) نفس الإنسان لا تحلّ في محلّ. ومن جهة أخرى: (8) كلّ عرضٍ حالّ في محلٍّ. ونتيجة ذلك أنّ نفس الإنسان ليست عرضًا، بل جوهر:

«إنّ إدراك الشيء لمّا كان عبارة عن حصول صورته لمدرِك، فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقًا عن المحلّ؛ إذ لو كان في محلّ، لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته، بل لمحلّه، لأنّ وجود الحالّ لا يكون إلا للمحلّ، هذا خلفٌ»[1].

المرحلة الثانية: تعريف النفس

ذكرنا في البند (17ـ1) أنّ كلمة «نفس» بمعنى المبدإ لأفعال ليست على وتيرة واحدة في الأجسام، أو بمعنى المبدإ الذي يكون في الأجسام، هذه النفس بأيّ معنًى من هذين المعنيين أخذناها هي المنشأ لصدور الآثار بتوسّط القوى. وهذان المعنيان مضافًا إلى أنّهما يشخّصان معنى النفس، يمكن عدّهما تعريفًا

---

(1) صدر المتألّهين، الشواهد الربوبية، ص253.

حقيقيًّا لها أيضًا. وعلى الرغم من ذلك فإنّهم قد ذكروا في معرفة الإنسان أنّ النفس: «كمالٌ أوّل للجسم الطبيعي الآليّ»:

«أمّا النفس [بالمعنى العام، أي النفس] الأرضية، فالمذكور إلى ها هنا، وهو قولنا: كمالٌ أوّل لجسمٍ طبيعيّ آليّ، ممّا يصلح تعريفًا إيّاها (كذا في الأصل)»[1].

والمراد من الكمال في هذا التعريف هو الشيء الذي يكمل به الناقص عندما يرتبط به، سواءٌ أكان النقص فيه ذاتيًّا أم عرضيًّا. فمثلًا الفصل من خلال ارتباطه بالماهية الجنسية الناقصة يجعلها ماهية تامّةً نوعيّةً، بنحو يرفع بذلك نقصها الذاتي؛ لأنّ الجنس هو النوع إن لوحظ مبهمًا والنوع هو الجنس إن لوحظ متعيّنًا. فهما معًا ذاتٌ واحدةٌ وماهية واحدة وتمايزهما بالإبهام والتعيين، أي بالكمال والنقص، ومنشأُ هذا التمايز ليس سوى الفصل. وكذلك الحال في الأمور العرضية مع اتّصالها بالنوع، الذي هو بالنظر إلى ذاته وماهيّته يكون تامًّا يجعل هذه الأمور العرضية واجدةً لأوصاف لم تكن واجدة لها وبهذا يرفع النقص العرضي فيها.

ولا شكّ في أنّ النفس كمال؛ لأنّها ومن خلال الاتصال والارتباط بالبدن فإنّها تجعله إنسانًا أو نوعًا من الحيوان أو النبات الذي هو أكمل من البدن؛ لأنّ كلّ واحدة من هذه لها آثار ليست موجودة في البدن بمفرده وبدون تعلّق النفس به:

«إنّ الكمالات هي الأشياء التي إذا كانت موجودة لأشياء أخر وحاصلة لها، كانت بها على حال تمام وكمالٍ وإذا كانت غير موجودة لها، كانت بذلك على حالِ نقصٍ. فتكون النفس عندهم شيئًا إذا كان لبدنٍ ما، كان بهذه الصفة، أعني على حالِ كمالٍ وإذا لم يكن كان على حالِ نقصٍ»[2].

وكما تقدّم فإنّ بعض الكمالات ترفع نقصًا ذاتيًّا وبعضها ترفع نقصًا عرضيًّا. ولأجل التمييز بينهما سوف نعبّر عنهما على الترتيب بقيد الأول والثاني:

---

(1) صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص170.

(2) هبة الله بن علي البغدادي (أبو البركات)، **المعتبر في الحكمة**، ج2، ص299.

فالكمال الأول هو ما يرفع نقصًا ذاتيًّا كالفصل، والكمال الثاني ما يرفع نقصًا عرضيًّا كالأمور العرضية. وأمّا النفس فهي كمال أوّلٌ لأنّها مع تعلّقها ببدنِ الإنسان أو الحيوان أو جسم النبات يتحقّق نوعٌ جديدٌ من الجسم، كالإنسان والحصان والقمح، لا أنّ جسمًا سابقًا قد وصل إلى حدّ النوع وأصبح كاملًا من حيث ذاتُه وماهيّتُه ما يتحقّق له مجرد تكاملٍ عرضيٍّ. فمع هذه الإضافة فإنّ الجسم الذي هو جنسٌ وماهيّةٌ ناقصةٌ يتحققُ فيه تكامل ذاتيٌّ فيصبح نوعًا تامًّا. ومن الواضح أنّنا لو لم نذكر هذا القيد، فإنّ الأعراض العارضة للنباتات والحيوانات والإنسان سوف تدخل في دائرة هذا التعريف وتكون نفسًا مع أنّها ليست كذلك. إذًا فقيد «الأول» يخرج الكمالات الثانية أي الأعراض المذكورة من التعريف.

وممّا تقدّم توضيحه أعلاه نصل إلى أنّ كلمة «الجسم» في التعريف هي الملحوظ بمعناه كجنسٍ لا بمعناه كمادّةٍ؛ أي إنّه قد لوحظ لا بشرط ولم يلحظ بشرط لا؛ لأنّ ما يتحصّل من تعلق النفس بجسم الإنسان أو الحيوان أو النبات أي المركب والكل هو أيضًا نوع من الجسم؛ فمثلًا الإنسان الحاصل من النفس والبدن، نوعٌ من الجسم؛ أي إنّ مفهوم الجسم قابلٌ للحمل عليه، وهذا إنّما يكمن في صورة لحاظ الجسم كجنسٍ لا كمادّة؛ لأنّ المادة جزء مركّبٌ وكلٌّ ولا يقبل الحمل عليه؛ وذلك خلافًا للجنس الذي هو الكل والمركّب الملحوظ بنحوٍ مبهمٍ. وبسبب هذا القيد فإنّ النفس فقط كمالٌ أوّلٌ للأجسام لا لغير الأجسام. فالكمال الأول للعقول أي فصولها ليست نفسًا. وبناءً عليه، فنحن من خلال هذا القيد نخرِج الكمال الأول للعقول من التعريف.

وأما قيد الطبيعي في التعريف فهو مقابلُ الصناعي ولهذا فقد أضيف إلى التعريف لكي تخرج به الكمالات الأوليّة للأجسام الصناعية عن التعريف؛ لأنّها ليست نفسًا.

وأما قيد «الآليّ» فهو مثل الطبيعي قيدٌ للجسم. والمرادُ من الآليّ ما هو كالأعضاء والأجهزة التي يستخدم كلٌّ منها للقيام بفعلٍ خاصٍّ. والجسم

الطبيعيّ الآليّ ليس سوى بدن الإنسان والحيوان والجسم النباتيّ. وبهذا القيد يكون الكمال الأول نفسًا فقط للجسم الذي يقوم بالأفعال من خلال الأعضاء أو الأجهزة الخاصة. وبناءً عليه فالكمال الأول للأجسام العنصرية والمعدنية التي لا أعضاء لها ولا أجهزة لا يكون نفسًا، بل صورة. وعليه، فمن خلال القيد المذكور تخرج الصور المذكورة عن دائرة التعريف:

«النفس كمال، لكنّ الكمال على وجهين: كمالٌ أوّل وكمالٌ ثانٍ، فالنفس كمالٌ أوّلٌ ولأن الكمال كمالُ الشيء، والشيء هو الجسم ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي. وليس هذا الجسم الذي النفسُ كمالُ كلّ جسمٍ، فإنّها ليست كمالَ الجسم الصناعي، كالسرير والكرسي وغيرهما، بل كمالُ الجسم الطبيعي. ولا تكون كمالَ كل جسم طبيعي، فليست النفس كمال نار ولا أرض ولا هواء، بل هي في عالمنا كمالُ جسمٍ طبيعيّ تصدر عنه كمالاته بآلات»[1].

ونصل حتى الآن إلى وجود تعريفات ثلاثة للنفس تعرّضنا لها هي:

1ـ «كمال أوّلٌ لجسمٍ طبيعيّ آليّ»، وهو التعريف الأساس والصريح للنفس؛

2ـ «مبدأ الأعمال المختلفة في نمطها في الأجسام»، وهو التعريف الذي يستخدم في مقام تعيين مسمّى النفس؛

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص10؛ لمزيد تفصيل حول هذا التعريف واختلاف رأي الفلاسفة في تفسير قيوده ومدى شموله انظر: المصدر نفسه، ص5ـ10؛ ابن سينا، **النجاة**، ص319ـ320؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص290ـ291؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص165ـ167؛ ابن سينا، **المباحثات**، ص129؛ هبة الله بن علي البغدادي (أبا البركات)، **المعتبر في الحكمة**، ج2، ص298ـ306؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص201؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص220ـ223؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص349؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص177ـ180؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص386 و387؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص228 و229؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص7ـ237.

3ـ «مبدأ في الأجسام تصدر الآثار منه بتوسط القوى»[1]، وهو ما توصلنا إليه من خلال تحليل الخصوصية الثانية للنفس، وهو التعريف الذي أكّده صدر المتألّهين.

المقارنة بين التعريفات

إنّنا ومن خلال مقارنة بسيطة بين التعريفات يمكننا أن نصل إلى أن التعريف الأساس أي «كمال أول لجسم طبيعي آلي» مساوٍ لتعريف النفس بأنها مبدأ الأفعال المختلفة في نمطها في الأجسام؛ لأنّ العبارتين الآتيتين في التعريف متساويتان: «كمال أول للجسم» و«مبدأ الأفعال في الجسم»، بل في الحقيقة معناهما واحد؛ وكما ذكر ابن سينا صراحة ذلك في مصنّفاته[2]، وأن الكمال الأول هو مبدأ الأفعال والآثار، والكمال الثاني هو الأفعال والآثار نفسها، كما إن قيد «الآلي» ومن خلال التوضيح المتقدّم يصدق في تلك الموارد نفسها التي يشملها تعبير: «التي ليست على وتيرةٍ واحدةٍ» وبالعكس؛ وأما قيدُ الطبيعيّ فهو وإن لم يَرِد في التعريف الثاني؛ لكنّه مقصودٌ وتُركَ ذكره اعتمادًا على القرائن الحالية. فالتعريفان متساويان مع اختلاف بينهما يرجع إلى أن التعريف الأساس أصرح.

وكذلك التعريف الأساس فإنّه مساوٍ للتعريف الثالث: أي مبدأ في الأجسام يعمل بتوسط القوى، لأنّ صدر المتألّهين الذي قدّم هذا التعريف إنّما كان ذلك منه اعتمادًا على تفسير كلمة الآلي بأنّها الشيء الذي يُستخدم كوسيلة للتأثير، نعم مفهوم الوسيلة لا يصدق على آلات الجسم وأجهزته فقط، حتى نحصر قيد الآليّ بالجسم، بل يمكن أن يصدق على قوى النفس حقيقةً؛ ليكون قيدًا للكمال نفسه. وفي هذه الصورة ومع ملاحظة أنّ المقصود من الكمال الأول هو مبدأ الأثر وذلك في مقابل الكمال الثاني الذي هو الأثر نفسه، فإنّ مضمون

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص17.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص10؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص167.

التعريف ومفاده الأساس هو أنّ النفس مبدأ في الجسم الطبيعي يقوم بالأفعال باستخدام القوى، وهو التعريف الثالث نفسه.

18-1- نوعُ تعريف النفس

تعريف الشيء بحسب الذات وبحسب الاسم

كما إنّ التعريف بلحاظ قد يكون حدًّا وقد يكون رسمًا، فهو أيضًا باعتبار آخر قد يكون بحسب الذات وقد يكون بحسب الاسم. والسؤال الآن هو أنّ تعريف النفس بأنها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي» هل هو تعريف بحسب الذات أو بحسب الاسم؟ لا بدّ لنا، للإجابة عن هذا السؤال، من التعرّض بالشرح لهذين النوعين من التعريف. وبيان ذلك أنّ المفهوم الذي يقبل الحمل على الشيء بحملٍ هو هو لا يخلو من أحد حالين:

1- أن يكون المفهوم المذكور قابلًا للحمل على ذلك الشيء بذاته وبصرف النظر عن أي شيء آخر، وبالاصطلاح أن يكون الشيء في ذاته مصداقًا لهذا المفهوم. ومثل هذا المفهوم يطلق عليه أنه مفهوم ذاتيٌّ أو ماهويٌّ، كمفهوم الإنسان الذي يقبل الحمل في ذاته على كلّ فردٍ من أفراد الإنسان لا بحسب علاقته بموجود آخر، ومثل مفهوم الخطّ الذي يقبل الصدق على كلّ مصداق منه؛ وبشكل عام ككافة المفاهيم الماهوية الجنسية والفصلية والنوعية بالنسبة إلى مصاديقها. والتعريف الذي يشتمل على المعرَّف مثل هذا المفهوم أو بعبارة أدقّ: التعريف الذي يُنظر فيه إلى المعرَّف من نافذة التحليل المفهوميّ الماهويّ الذاتيّ يقال له: «تعريف الشيء بحسب ذاته»، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان ناطق، وتعريف الخط بأنه «كمٌّ متصل ذو بعد واحد»، وتعريف الجسم بأنه «جوهر ذو أبعاد ثلاثة».

2- المفهوم المذكور القابل للحمل لا في ذاته بل من حيث ارتباطه بشيءٍ آخر بنوعٍ من الارتباط. ومثل هذا المفهوم يقال له عرضيّ. سواء أكان ذلك الارتباطُ ذاتيّ وجود ذلك الشيء بنحو لا يكون قابلًا للبقاء بدونه، كمفهوم

العرض والصورة التي تصدق على مصاديقها من حيث ارتباطها الحلولي مع الموضوع أم المادة وهذا الارتباط هو ذاتيٌّ وجودها ولا يقبل الانفكاك عنها. وكالنفس التي تصدق على مصاديقها من حيث ارتباطها بالبدن برابطة التدبير والتصرّف وبالاصطلاح لها إضافة نفسية وهذه الرابطة والإضافة في المصاديق الحيوانية والنباتية نفس، أي في نفوس الحيوانات والنباتات ذاتي وجودها، بنحو لا تكون قابلةً للبقاء دونها؛ وسواءٌ أكان هذا الارتباط مغايرًا لوجود ذلك الشيء وعارضًا عليه ونتيجة لذلك يمكن انفكاكه عنه بنحوٍ يكون ذلك الشيء المذكور قابلًا للبقاء من دونه كمفهوم البياض الذي يصدق على مصاديقه كبعض أفراد الإنسان مثلًا ويقبل الحمل عليه بحمل هو هو؛ ولكنه لا في ذاته بل من حيث كونه معروضًا للبياض، وهذا الارتباط -أي المعروضية للبياض- ليس ذاتي مصاديقه، بل ينفصل عنها بنحو مع زوال هذه الإضافة -بسبب زوال البياض- تبقى المصاديق المفروضة وينتفي فقط مصداق مفهوم الأبيض. وكمفهوم النفس الذي يصدق على مصاديقه بلحاظ ارتباطه بالبدن؛ ولكنه في المصاديق الإنسانية لا يكون هذا الارتباط وهذه الإضافة ذاتيًّا ولذا تكون النفس الإنسانية قابلة للبقاء مع عدم الارتباط بالبدن؛ ولكنّها حينذاك لا تكون مصداقًا لمفهوم النفس ويصدق عليها مفهوم العقل فقط. فالتعريف المتضمّن لمعرِّف يكون مفهومًا عرضيًّا، أو بعبارة أدق تعريف الشيء من نافذة التحليل المفهوميّ العرضيّ، هو «تعريف الشيء بحسب النسبة أو الاسم» وباختصار يكون من التعريف بحسب الاسم؛ كتعريف الصورة والعرض والأبيض والحرارة والبناء والملك.

ويمكننا توضيح هذا المطلب كما عرّفه الفلاسفة وذلك من خلال الاستعانة باصطلاح المضاف أو الإضافة المشهورية وهي الرائجة في باب المقولات. فإذا كان الشيء، مثل A له نوع ارتباط وإضافة مع شيء آخر مثل R، فـ A -لا من حيث هو في نفسه وبما هو A، بل- صرفًا من حيث جهة ارتباطه مع الغير (أو ببيان أدقّ AR) يطلق عليه المضاف أو الإضافة المشهورية. فمفردة مضاف

بمعنى الشيء الذي له إضافة وارتباط. وعليه، فكلّ مفهومٍ يكون حاكيًا عن ارتباط الشيء ـولا يكون النظر فيه إلى الذات ـ يكون حاكيًا عن المضاف، وبالاصطلاح المفهومي يكون مضافًا. ومثاله الشيء الأسود اللون الذي يطلق عليه «القير» (= الزفت) إذا نُظر إليه في نفسه وبقطع النظر عن ارتباطه بالغير، فإنّه مصداق مفهوم ذاتيّ كالقير والجسم والجوهر وأمثال ذلك، وهو من هذا الحيث ليس مصداقًا لأيّ مفهوم مضاف. ولكن هذا الشيء إذا لوحظ من حيث ارتباطه بشيء آخر كالسواد والذي يرتبط به بنوع من المحلية والمعروضية، فإنّه مصداقُ مفهومٍ يراد من مفردة أسود، وهو مفهوم ما له السود وهو مضاف؛ لأن مفردة «له» تشير إلى نوعِ إضافةٍ وهي إضافة المحلية والمعروضية. فالمفهوم المذكور حاكٍ عن شيء له نوع إضافة وهو من هذه الجهة مفهوم مضاف.

ومن الجدير ذكره أنّنا عندما نلحظ ماهية القير في دائرة مفهوم القير أو الجسم أو الجوهر أو أي مفهوم ذاتي آخر لا نلحظ فيه أي إضافة أو ربط. وهكذا في المقابل عندما نلحظه في دائرة مفهوم السواد، فلا نلحظ كونه قيرًا أو جسمًا أو جوهرًا، بل يكون المنظور إليه فقط جهة ارتباطه بالسواد؛ أي لا نراه إلا من حيث هو مضاف. ومعنى هذا الكلام أنّ التقسيم إلى مضاف وغير مضاف يعادل التقسيم إلى عرضيّ وذاتيّ. فمفهوم المضاف والعرض بينهما تصادقٌ، ولذا يمكننا بدل أن نقول تعريف الشيء بحسب الاسم أن نقول التعريف المتضمن لمعرِّف هو مفهوم عرضي، أو تعريف الشيء من نافذة التحليل المفهوميّ العرضيّ الشامل للمعرَّف، ويمكننا القول إنه يصدق عليه التعريف المتضمن لمعرِّف مفهومي مضاف أو تعريف الشيء من دائرة تحليل مفهوم مضاف.

كون مفهوم النفس مضافًا

والآن نرجع إلى السؤال عن تعريف النفس بأنّها «كمال أول لجسم طبيعي آلي» فهل هو تعريف بحسب الذات أو بحسب الاسم؟ للإجابة عن هذا

السؤال لا بد من أن ننظر إلى تلك الواقعية التي نشير إليها بـ «أنا» ولأجل عدم الوقوع في الخلط نطلق على هذه الواقعية تسمية «روح الإنسان» ولا نعبّر عنها بـ«النفس». يمكننا النظر إلى روح الإنسان من جهتين: جهة كونها في نفسها، وجهة ارتباطها بآثارها وأفعالها؛ ولا سيما تلك الأفعال التي تصدر عن البدن والذي نطلق عليه التدبير والتصرّف. فإنْ لاحظنا روحَ الإنسان في نفسها وبقطع النظر عن ارتباطها بالغير، فإنه سوف يكون مصداقًا لمفهوم ذاتيّ هو جوهرٌ كما تقدّم. ولم يصطلح في الفلسفة على تسمية لهذه الجهة. ولذا لا بد للتعبير عن هذه الجهة، من الاستفادة من تعبير كالتعبير عنها بـ «العقل»؛ لأنّه ومن وجهة نظر الفلاسفة القدماء فإن لروح الإنسان تجرّدًا عقليًّا والجوهر الذي يكون كذلك يطلق عليه مصطلح «عقل». وأما لو أغمضنا عن هذه الجهة ولاحظنا جهة الارتباط بالغير، فإنّ روح الإنسان سوف تكون مصداقًا لمفهومٍ مضاف، لا الجوهر ولا العقل ولا أمثالها. ومن الواضح أنّ مفهوم الغير ههنا يشمل أي شيء عدا نفس روح الإنسان؛ كمبدئها وموجدها، آثارها وأفعالها وأيضًا سائر الأشياء؛ ولكننا في مبحث معرفة الإنسان نريد من الغير الآثار والأفعال. وفي هذا المبحث، روح الإنسان ينظر إليها من جهة ارتباطها بآثارها وأفعالها ولذا يطلقون عليها من هذا الحيث مصطلح «النفس» وهي ما يقع البحث عنه. وكذلك الحال في الحيوان والنبات. إذًا مفهوم النفس وضع للمفهوم المضاف، لا المفهوم الذاتي وغير المضاف. ومدلولها ليس الروح في نفسها ومع الإغماض عن الغير، بل مدلولها الروح من جهة ارتباطها بآثارها. وبعبارة أدق: معنى النفس ليس سوى «الشيء الذي له إضافة المبدئية وله إضافة التدبير» والمقصود من المبدئية المبدئيّة للآثار الحياتية وتدبير البدن وباختصار مدلول النفس ليس سوى «مبدإ الآثار الحياتية» وليس سوى «المدبر للبدن»:

«النفس إنّما نسمّيها نفسًا من جهة أنّها تفعل في الأجسام أفعالًا مخصوصة

[وهي أفعال الحياة] وأما بحسب جوهرها، فلا تُسمّى نفسًا إلا باشتراك الاسم، بل الاسم الخاص به «العقل» لا النفس»[1].

والمراد في العبارة المذكورة أعلاه من النفس في أوّلها هو الشيء الذي استخدمنا مفردة الروح للإشارة إليه.

نوع تعريف النفس

من خلال ملاحظة ما تقدّم من بيان، فإنّ الجواب عن السؤال المتقدم يصير جليًّا. فحيث كان مفهوم النفس مضافًا، فإنّ كل تعريف يقع ضمن دائرة تحليل مفهوم النفس يكون من التعريف بحسب الاسم. فتعريف النفس بأنّها: «كمال أول لجسم طبيعي آلي» تعريف بحسب الاسم لا بحسب الذات. والخلاصة أنّ الشيء الذي يكون مبدأً للآثار الحياتية في الأحياء هو في نفسه نوع جوهر؛ ولكنّه جوهر له نوع من الإضافة والارتباط بجوهر آخر هو البدن، وهي إضافة التدبير والتصرف. ومفردة النفس يُشار بها إلى هذا الشيء من حيث إنّ له هذه الإضافة وهذا الارتباط لا من حيث هو في ذاته وبقطع النظر عن الإضافة المذكورة. فمفهوم النفس كمفهوم الأبيض، مفهوم عرضي يحتوي على نسبة وهو مضاف، ونتيجة ذلك أن يكون تعريف الشيء المذكور هو من دائرة تحليل مفهوم النفس، أي تعريفها بأنّها «كمال أول لجسم طبيعي آلي» تعريف بحسب الاسم لا بحسب الذات.

وهذا التعريف إنّما يطلق عليه أنّه تعريف بحسب الاسم لعلّه من جهة أن المعرَّف في الحقيقة هو الشيء مقارنًا لنوع من الإضافة، وبجعل اسم واحد له يفترضان كشيء واحد ثم يتم تعريفهما؛ فعندما نقول مثلًا: الجسم الأبيض مصداق لمفهوم عرضي هو الأبيض، فليس الجسم ولا البياض ولا إضافة

(1) الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص222.

المعروضية للبياض، بل الجسم من حيث كونه شيئًا له إضافة المعروضية للبياض، ومن الواضح أن الشيء الذي له الإضافة ليس واقعية ثالثة في مقابل الجسم والإضافة. فمهفوم الأبيض ليس له مصداقه الخاص لكي تكون كلمة أبيض قد وضعت للدلالة عليه، بل هذه الكلمة وضعت للدلالة على الجسم أو على أي شيء آخر مقارن لمثل هذه الإضافة. ولذا يمكننا تعريف الأبيض بأنه تعريف للشيء بحسب ما يصح إطلاق اسم الأبيض عليه. وكذلك الحال في ما يرجع إلى أي مفهوم عرضي آخر.

العلاقة بين التعريفين

ما يجدر التنبيه عليه هنا أنّ الإضافة المذكورة إن كانت ذاتيّة وجودِ الشيء الذي له الإضافة أي مثل إضافة الحلول في المحلّ، الذي هو ذاتيّ وجود الصورة والعرض، فإنّ الشيء نفسه سوف يكون مصداقًا لمفهوم عرضيّ؛ لأنّ الشيء المذكور والإضافة التي له من وجهة نظر وجودية أحدهما عين الآخر وليسا متغايرين وقابلين للانفكاك، وهذا المصداق هو مصداق مفهوم الذاتي نفسه باعتبار آخر. ولذا يقولون في هذه الحالة التعريف بحسب الاسم متحد مع التعريف بحسب الذات مصداقًا:

«إنّ الحـدود قد تكون بحسب الـذات في نفسها، وقد تكون بحسب نسبتها إلى أمر [وهو الحد بحسب الاسم] وقد تكون بحسبهما جميعًا ولكن بالاعتبارين. فتحديد الملك والبناء من حيث حقيتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين إلى شيء شيء آخر، فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر.وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها، بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فإن كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة

والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وإن لم يكن كذلك، بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث إنّ حقيقتها في أنفسها عين كونها محركة لشيء أو متعلقة بشيء، فالحدّان متّحدان فيها من غير اختلاف ولا بد في تحديدها من أخذ ما تعلّقت هي به على أيّ وجه كان»[1].

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص442؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج8، ص11.

(19)
تجرّد النفس

لما كان البحث عن تجرّد النفس متوقّفًا على توضيح التجرّد وأنواعه، سوف نقسّم هذا الفصل إلى مراحل ثلاث. ففي المرحلة الأولى نبحث عن الماديّ والمجرّد؛ وفي المرحلة الثانية نشرح التجرّد المثالي، وفي المرحلة الثالثة سوف نبحث عن تجرّد النفس.

المرحلة الأولى: المادي والمجرّد

معيار المادي والمجرّد

إذا كان الشيءُ مرتبطًا بالمادة بنحو لا يكون قابلًا للبقاء من دون المادّة يطلق عليه أنّه مادي؛ سواء أكان هذا الارتباط لجهة اشتماله على المادّة أي لكون المادة جزءًا من تركيبته، كأنواع الأجسام المركبة من المادة والصورة، أم كان بسبب حلوله في المادة كالأعراض الجسمانية والصور، وفي الصورة الأخيرة، سواء أكان حالًّا في المادة بلا واسطة كالصورة الجسمية أم مع الواسطة أي كان حلوله في المادة مشروطًا بحلول صورة أو عرض آخر في المادة سابق عليه، كالأعراض الجسمانية والصور النوعية.

لا تقبل كلمة «مادي» الإطلاق بحسب وضعها على المادة نفسها؛ لأن معناها المنسوب إلى المادة وهو لا يشمل المادة نفسها؛ ولكن اصطلاحًا يمكننا إطلاق هذه الكلمة على المادة أيضًا. كما إن مفردة ذاتيّ بحسب الاصطلاح تطلق على الذات نفسها فالجوهر المادي يشمل المادة وأنواع الصورة وأنواع الجسم.

وفي المقابل يطلقُ على الشيء الذي لا يرتبط بالمادة مفردة «المجرّد»؛ سواء أكان حادثًا ومرتبطًا في حدوثه بالمادّة؛ ولكنّه ممكن البقاء دون مادة، كالنفس الإنسانية، أم لم يكن حادثًا أساسًا حتى يكون مرتبطًا بالمادة في حدوثه، بل يكون غير مرتبط بالمادة إطلاقًا كالعقول.

تلازم المادّية مع الجسمانية

ويمكننا بأدنى تأمّل أن نستنتج أنّ المادية والجسمانية متلازمان؛ لأنّه قد ثبت في الفلسفة أنّ المادة والصورة الجمسية متلازمان. والصورة الجسمية جوهر لا فعلية له سوى الانبساط في الجهات الثلاث. وعليه، فمن غير الممكن في كل من المادة والصورة الجسمية تحقق وجود أحدهما دون الآخر، فوجودهما ممكنٌ في حالة التركيب بينهما وبمنزلة جزئين من جسم أي جوهر منبسط ذاتًا في الجهات الثلاث. والصورة الجسمية تتقارن مع الصورة النوعية بالضرورة. ففي كل مورد تكون المادة موجودةً في نوعٍ من الجسم ؛ أي هي موجودة في نوعٍ من الجوهر المنبسط في الجهات الثلاث؛ وكلّما وجد نوع من الجسم فأيضًا نجدُ في ضمنه مادة. ولما كان مصطلح «جسماني» يطلق على الجسم نفسه أيضًا ـ بالنحو الذي يتم فيه إطلاق مادي وذاتي على المادة والذات نفسيهما ـ كان المادي والجسماني متلازمان، بنحو يكون إثبات أو إنكار الجسمانية في شيء موازيًا لإثبات أو إنكار ماديته وكذلك العكس.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ الخصائص العامة للجواهر المادّية هي الخصائص العامة نفسها للجوهر الجسمانية وكذلك العكس. وعليه، ففي مقام تحديد

معيار للجوهر المادي لا فرق بين قولنا: جوهر لا يقبل البقاء بلا مادّة، وقولنا: جوهرٌ ممتدٌّ بالذات أو بالتبع في جهاتٍ ثلاثٍ. وفي المقابل لتعيين معيار للجوهر المجرّد لا فرق بين قولنا: جوهر قابل للبقاء بلا مادة وقولنا: جوهر غير ممتدّ، فهما معًا صحيحان.

وعليه، لما كانت الخصائص العامة للجواهر الجسمانية هي الخصائص العامّة نفسها للجسم الطبيعي وكذلك العكس، أي كل خصوصية توجد في أي جسم طبيعي، فإنّ تلك الخصوصية موجودة في أي جوهر جسمانيٍّ بالذات أو بالتبع، كان البحث عن خصائص الجسم الطبيعي في حكم البحث عن خصائص الجواهر المادية.

خصائص الجسم الطبيعي

الخصائص الموجودة في كلّ جسمٍ طبيعيٍّ أو الخصائص العامة للجسم الطبيعيّ تقوم على أمور ثلاثة: الأولُ الصورة الجسمية الموجودة فيه والتي هي منشأ الجسمانية؛ والثاني هيولاه، والتي هي منشأ المادية، والثالث مقارنة الصورة الجسمية والهيولى. وعلى هذا الأساس وبسبب الصورة الجسمية نجد:

1ـ الجسم الطبيعي واقعيّة ممتدّة ذاتًا في الجهات الثلاث أو باختصار هي ثلاثية الأبعاد بالذات. ولكنّ الفلاسفة ذكروا أنّ الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، أو الحجم الذي هو نوع من الكم فقط في الإبهام والتعيّن اللذين هما نوعان من الاعتبار لا بالمغايرة الوجودية بينهما؛ أي الواقعية الممتدة في الجهات الثلاث إذا لوحظت مبهمة ومطلقة كانت جسمًا طبيعيًّا وإذا لوحظت متعيّنة كانت جسمًا تعليميًّا[1]، ونحن نعلم أنّ الفصل المميّز للكمّ المتصل هو قابلية الانقسام. وعليه، فقابلية الجسم التعليمي للانقسام مستلزمةٌ لقابلية الجسم الطبيعي للانقسام.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج5، ص22؛ ابن سينا، **الشفاء: المنطق**، المقولات، ص113ـ114.

نعم قابلية الانقسام تستعمل بمعنيين: الأول قابلية الانقسام فرضًا، بمعنى أنّه يمكن لنا لو أخذنا قطعة من الشيء الممتدّ يمكننا افتراض جزأين له يكون كل واحد منهما غير الآخر؛ والثاني قابلية الانقسام خارجًا، بمعنى أنّ الشيء الممتدّ يمكن تقسيمه إلى شيئين ممتدين أصغر من الجسم الممتدّ الأول. ولا شك في أنّ تحقق الانقسام الخارجي مستلزم لانفعال الشيء الممتد ومستلزم أن تكون الأجزاء الحاصلة كل واحد منها في مكان مغايرٍ للآخر:

«إنّ التجزئة التي معها [الانفعال و] الحركة وافتراق في المكان غير التجزئة التي إنّما فيها تعيّن الجزء فقط»[1].

وبناء عليه يمكننا القول إنّه وتبعًا للامتداد الكمي، فأوّلًا:

2ـ الجسم الطبيعي قابل للانقسام الفرضي؛ وثانيًا:

3ـ الجسم الطبيعي بالمقارنة مع جسم طبيعي آخر، يمكن وصفه بصفات كمية كالكبر والمساواة والصغر؛ وثالثًا، لأنّ الامتدادات الكمية ذاتًا ـوبقطع النظر عن الهيولى والصورة الجسمية ـ لا تقبل التداخل[2]، إذًا:

4ـ الأجسام الطبيعية لا تقبل التداخل؛ أي يستحيل أن يكون الجسمان الطبيعيّان في وضعٍ واحدٍ، ولذا من غير الممكن ولذا لا يمكن في مكانٍ واحدٍ وزمانٍ واحدٍ أن يحلّ أكثر من جسم طبيعي واحد. وكذلك بسبب وجود الهيولى في الجسم الطبيعي:

5ـ الجسم الطبيعي مضافًا إلى صفاته الذاتية والعرضية التي هي بالفعل، له صفات أيضًا بالقوة، وقد تصير بالفعل مع قبوله لها؛ لأنّ الهيولى جوهرٌ قابلٌ ذاتًا لأي فعليّة، ونتيجة ذلك أن يكون وجودها في الأجسام سبب كونها بالقوة وانفعالها من الفعليات التي هي فاقدة لها. ولذا:

---

(1) ابن سينا، **الشفاء: المنطق**، ج1، المقولات، ص118؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص8ـ9.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص46 و47؛ ابن سينا، **الشفاء: الطبيعيات**، ج1، ص121ـ122.

6- الجسم الطبيعي يقبل التغيير؛ أي من الممكن وعبر الكون والفساد[1] أو من خلال الحركة الجوهرية الاشتدادية[2] أن يتبدّل من نوع إلى نوع آخر، كتبدّل الخشب إلى رماد، ومن الممكن أيضًا ومن خلال الحركات العرضية أن تتبدّل صفاته وعوارضه؛ كاللون أو الشكل أو الحرارة أو الوضع أو الأين. وعلى أساس هذا، أوّلًا:

7- يجوز أن يكون الجسم الطبيعي معروضًا للأعراض المفارقة؛ لأنّ عروض الأعراض المفارقة يقترن بالضرورة مع تغيير وتجدد المعروض؛ وثانيًا:

8- الجسم الطبيعي زمانيّ، أي يختصّ بمرحلة محددة من الزمان؛ بنحو تكون الأمور الواقعة في تلك المرحلة المحددة الزمانية موجودة بالنسبة إليه وسائر الأمور الواقعة في مراحل زمانية أخرى سواء في الماضي أم في المستقبل بالنسبة إليه معدومة، وتبعًا لذلك يكون له نسبة زمانية مع سائر الأجسام الطبيعية كالماضي والحال والمستقبل والقرب والبعد الزماني؛ وثالثًا:

9- الجسم الطبيعي قابلٌ للانقسام الخارجي؛ أي من الممكن في الخارج ومن خلال قطعه وفصله أن يتبدّل إلى امتدادات أصغر. أو بعبارة أخرى: من الممكن عقلًا تحقّق مثل هذا الانقسام فيه بلحاظ ذاته، وإن كان ممتنعًا تحقق هذا الانقسام بسبب بعض العوامل الخارجة عن ذاته؛ ورابعًا:

10- الجسم الطبيعي قابلٌ للتركيب أي من الممكن تحقّق مزاجٍ جديدٍ فيه من خلال الامتزاج مع نوع آخر أو أنواع أخرى من الجسم الطبيعي والتفاعل في ما بين صورها بنحو يصير مستعدًّا لصورة جديدة، ومع حلول تلك الصورة في الممتزج يحدث نوع جسماني مركب مع آثار جديدة، ومثاله امتزاج الأجسام العنصري الذي يؤدّي إلى ظهور أجسام مركبة معدنية وهكذا. ومن الواضح أن امتزاج أنواع الجسم وتفاعل صورها وحصول المزاج في الممتزج وحلول صورة جديدة فيه، تتوقف جميعًا على وجود مادة في الأجزاء الممتزجة. فالهيولى

---

(1) طبقًا لرأي ابن سينا.

(2) طبقًا لرأي صدر المتألّهين.

الموجودة في الأجسام هي التي تسمح بمثل هذا التركيب.

11ـ للجسم الطبيعي مكان وتبعًا لذلك يتصف بأوصاف بالمقارنة بجسم طبيعي آخر كالبعد والقرب، وكذلك:

12ـ الجسم الطبيعي قابل للإشارة الحسيّة. والمقصود من الإشارة الدلالة على الشيء وحده؛ أي الدلالة التي تشمل خصوص ما يكون موردًا للنظر ومن غير الممكن أن يكون شيء آخر غير هذا المدلول مشمولًا لها[1]. فمثلاً لا يمكننا من خلال مفهوم الإنسان الإشارة إلى شخصٍ خاصٍّ كرجل اسمه رضا مثلًا؛ لأنّ المفهوم الكلي لا يدلّ بذاته على شخص خاصٍّ. وعلى أساس هذا التعريف فالإشارة من الممكن أن تكون عقلية، ومن الممكن أن تكون خياليّة ومن الممكن أن تكون حسية. فالمعقولات والماهيات الكلية قابلة للإشارة العقلية، والأمور الجزئية المتخيّلة قابلة للإشارة الخياليّة، والجواهر الجسمانية قابلة للإشارة الحسيّة. ولما كان لكل جسم طبيعي وضعه الوحيد الخاص به الذي لا يشاركه فيه أي جسم طبيعيّ آخر، نعم مع كون وضعه معلومًا عن طريق العلم بجهته بالنسبة إلى سائر الأجسام والتي هي جميعًا قابلة للإدراك من خلال الحسّ يمكن أن يكون ثمة دلالة له فقط وهو ما يعبّر عنه بالإشارة الحسية. ولعله لذلك قيل الإشارة تعيين جهة من جهات العالم الذي يقع فيه ذلك الشيء[2]. فمن خواصّ الجسم الطبيعي أنّه من الممكن العلم بجهته بالنسبة إلى سائر الأجسام الطبيعية الأخرى باستمداد من الحواس.

نعم ذكر الفلاسفة القدماء أنّه مضافًا إلى الجسم الطبيعي فإنّ الكميّات المتّصلة القارّة أي الخط والسطح والحجم تقبل الإشارة الحسية أيضًا، ولكن لا قابلية الإشارة الحسية بالفعل كالأجسام الطبيعية بل قابلية الإشارة الحسية بالقوة بمعنى أنّ الأجزاء المفروضة لهذه الكميات واقعية ومفروضة بالفعل،

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص276.

(2) «الإشارة هي تعينّ الجهة التي تخصّه [أي تخصّ الشيء] من جهات العالم»، ابن سينا، **الشفاء: المنطق**، ج1، المقولات، ص127.

فلكلٍّ منها مكانُها؛ بنحو يمكن، وبمعونة الحواسّ الظاهرية، العلم بجهةِ كلٍّ واحدة منها بالنسبة إلى الأخرى[1]؛ وثالثًا:

13ـ للجسم الطبيعيّ وضع؛ أي هو بنحو يكون من جهة بين أجزائه ارتباط خاص وبين الكل والأجسام المغايرة له كذلك. وبعبارة أكثر دقّة: كما إنّ بين مكان أجزائه من حيث الجهة توجد نسب خاصّة كذلك بين مكانه ومكان الأجسام المغايرة له. فمثلًا الإنسان الذي يقف ووجهه إلى الشمال، هو من حيث الجهة رأسه أعلى من وسطه ووسطه أعلى من ركبتيه، ومضافًا إلى ذلك فإنّ القطب الشمالي أمامه والقطب الجنوبي خلفه. ويطلق على حالة الإنسان من حيث ما له من هذه النسب تسمية الوضع. وعليه، فالتغيير حتّى في واحدة من هذه النسب مستلزمٌ لتغيير وضعه. فكون الجسم الطبيعيّ بنحوٍ هو من نظر الجهة بين «أمكنة» أجزائه وبين «مكان» و«مكان» الأجسام المغايرة له نسبة خاصة قائمة دومًا ولا يمكن أن يكون فاقدًا لمثل هذه النسب، يقال له: الوضع.

وذكر الفلاسفة أنّ بين الكميات المتصلة القارّة وضع أيضًا، كما التزموا بأنها قابلة للإشارة الحسية، ولكن ليس هو الوضع الذي تقدّم بالنسبة إلى الجسم الطبيعي، بل الوضع بمعنى أنّ هذه الكميات هي بنحو تكون الأجزاء المفترضة لها بالقوة قابلة للإشارة الحسيّة ويمكن تعيين جهة نسبتها إلى غيرها بالحواس الظاهرية[2].

كما إنّ صدر المتألّهين يوافق ابن سينا في الأحكام المتقدمة التي ذكرناها للجسم الطبيعي؛ إلا في حكمين:

الأول: أنّ الامتدادات الكمية لا تتداخل بشرط أن تكون مادية، لا أنّ هذه

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص127ـ128؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص16ـ17.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: المنطق**، ج1، المقولات، ص233؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص220ـ223.

الخصوصية لها بنحو ذاتي وبقطع النظر عن الهيولى. فكون الأجسام الطبيعية لا تتداخل لا يرجع في سببه إلى كونها معروضة للامتدادات الكمية، بل بسبب أنّها واحدة للهيولى أيضًا، والامتدادات الكمية الموجودة فيها حالة في هيولاها. وعلى هذا الأساس إذا أمكن أن نجد امتدادات غير مادية، فإنّها سوف تكون قابلة للتداخل:

«إنّ المانع من دخول الأجسام بعضها في حيّز بعضها الآخر ليس مجرّد المقدار، بل بشرط المادّة»[1].

الثاني: أن الامتدادات الكمية إنّما تكون قابلة للإشارة الحسية بالقوة ولها وضع متى كان حالة في المادة القابلة للانفعال والتغيير، لا أنّها كذلك ذاتًا ومع قطع النظر عن أيّ أمرٍ آخر مغايرٍ لها. وبناء عليه فكلٌّ من الخطّ والسطح والجسم التعليمي بنفسه لا يقع في جهة من الجهات ولا يقبل الإشارة الحسيّة وليس له وضع. نعم لو أمكن وجود امتدادات غير مادية فإنّها تكون قابلة للإشارة الخيالية ولها وضع خياليّ، لا الإشارة والوضع بمعنى أنّه يمكن القول إنّ لكل جزء مفترض منها نسبة إلى الآخر وفي أي جهة وفي أي مكان:

«النقطة والخطّ والسطح والثخن كلّها ليس شيء منها في ذاته واقعه في جهة من الجهات ولا للحسّ إليها إشارة إلا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مصحّحًا لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فإنّ المقدار إذا فُرِض مجردًا عن المادة كما في الخيال... ويتصور له أيضًا شكل من غير أن يكون للشكل أين... وبالجملة فكما للعقل إشارة وللحس إشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية إشارة إلى المقادير وأطرافها غير تينك الإشارتين وللعقل وضع يختص بالعقليات والكليات وللخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكية وللحسّ وضع يختصّ بالماديات... وكذا الوضع الذي يكون جزء المقولة [وهو الوضع الذي يختص بالكمّيات المتصلة القارة] لا يوجد إلا في [المقادير التي تكون من] عوارض المادة»[2].

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص47.

(2) المصدر نفسه، ص221ـ222.

وعلى أيّ فرض كان فبملاحظة الخصوصيات المذكورة والمعيار الذي جعلناه للجوهر المجرّد يمكننا إجمالًا القول إنّ رأي ابن سينا أنّ الجوهر المجرد جوهر لا ـمع الواسطة أو بدونها ـ يحلّ في المادّة، وليس مركّبًا مشتملًا على المادة، فهو فاقد للامتداد تمامًا سواء أكان امتدادًا ذاتيًّا أم تبعيًّا. ومثل هذا الجوهر يطلق عليه الجوهر العقلي، أو الجوهر المفارق أو باختصار العقل، ولتجرده يعبّرون عنه بـ «التجرد العقلي».

خصائص الجوهر العقلي

لمّا لم يكن للجوهر العقليّ امتدادٌ فهو لا يقبل الانقسام، ولا المقارنة مع شيء بالنسب الكمية فلا يتّصف بالكبر والمساواة والصغر، ولا يقبل التداخل أو عدم التداخل الذي يذكر عادة في الامتدادات فلا معنى لذلك كله بالنسبة إليه؛ ولما كان فاقدًا للهيولى فهو ليس بالقوة بالنسبة لوصف أو كمال، ولا يقبل التغيير لكي يقع فيه الكون والفساد أو الحركة الجوهرية أو يكون للعرض إليه سبيل، وليس بمعروض للأعراض المفارقة، إلا أن يكون في مرتبة الفعل المادي كالنفس الإنسانية، فإنّها في هذا الفرض تكون معروضةً للأعراض المفارقة المجردة، ولأنّه لا حركة فيه فلا يكون زمانيًّا حتى يكون له ماضٍ وحالٌ ومستقبلٌ، ولا يسأل عنه بمتى. ولا مكان له حتى يسأل عنه بـ «أين» وتبعًا لذلك لا نسب له إلى المكان كالبعد والقرب وأمثالها. ولا يقبل الإشارة الحسيّة ولا وضع لها ولا يقع معروضًا لأعراض كالتي نراها في الأجسام وهو فاقدٌ للامتداد ذاتًا، كاللون والحرارة وأمثالها. وبشكل عام السؤال عنها بمثل هذه الأمور عنه لا معنى له بالحدّ الذي لا معنى للسؤال عن وزن أو لون العدد.

مضافًا إلى الخصائص السلبية المذكورة أعلاه والتي هي محلّ اتفاق فإنّ للمجردات العقلية خصائص أخرى أيضًا ليست محلّ اتّفاق، وهو نحو كثرتها. وللتوضيح لا بد من التذكير بأن كثرة الواقعيات الموجودة في عالم الطبيعة

يمكن تقسيمها إلى أنحاء ثلاثة وذلك بلحاظ مرتبتها الوجودية وكذلك ماهيتها من حيث كونُها واحدة أو مختلفة وهي: 1) الكثرة الفردية، بمعنى أنّ الماهية النوعية الواحدة لها أفراد متكثّرة وهي ليست بمتفاضلة من حيث المرتبة الوجودية بل هي في عرض بعضها كأفراد الإنسان، 2) الكثرة النوعية العرْضية بمعنى أنّ الماهية الجنسية الواحدة لها أنواع متكثرة بأفراد غير متفاضلة، كالفرد من نوع الغنم مع الفرد من نوع البقر والفرد من نوع الإبل. وبعبارة أدق، على أساس هذا النوع من الكثرة تكون الأفراد المتكثرة مفروضة على الرغم من أنّها من حيث الدرجة الوجودية في عرض بعضها وليست بمتفاضلة، فلكلّ منها ماهية نوعية مغايرة للماهية النوعية للفرد الآخر، ولكنّهما من جنس واحد؛ 3) الكثرة النوعية الطولية، بمعنى أنّ للماهية الجنسية الواحدة أفرادًا متكثّرة متفاضلة وكل ماهية نوعية مختلفة عن الأخرى.

وفي عالم الطبيعة نجد الأنواع الثلاثة من الكثرة؛ فكثرة مصاديق مرتبة خاصة من البياض كثرة فردية وكثرة المصداق من المرتبة المذكورة مع مصداق من مرتبة أخرى من بياض أشد أو أضعف هي كثرة نوعية طولية، وكثرة مصداق من البياض مع مصداق من الأحمر كثرة نوعية عرضية.

ولا شكّ في أنّ المجردات العقلية تقبل الكثرة النوعية الطولية ولا تقبل الكثرة الفردية؛ إلا أن يكون المجرّد العقلي في مرتبة الفعل المادي؛ كالنفس الإنسانية، ففي هذه الصورة تكون حادثة بحدوث البدن ونتيجة لذلك تتعدّد بتعدّده. وبموجب نفي هذا النوع من الكثرة فكل ماهيّة عقليّة تكون نوعًا منحصرًا بفرد. وأما في ما يرتبط بالكثرة النوعية العرْضية فلا اتفاق في الرأي. وينكر ابن سينا هذا النوع من الكثرة أيضًا في الموجودات العقلية، ولكن شيخ الإشراق وصدر المتألهين يتبنّيان ذلك[1]. وإلى هنا وبعد شرحنا لمعيار المادية والتجرد لدى الفلاسفة السابقين فإنّه يمكن تقسيم الجواهر إلى مادية أو جسمانية ومجردة عقلية، وقد أوضحنا خصائصها. ولكن هل يتبنّى صدر

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص334؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص79.

المتألهين هذا المعيار لكي يقتنع بهذا التقسيم؟

رأي صدر المتألهين حول المعيار

ليس لصدر المتألّهين من كلامٍ حول معيار المادية والتجرّد، وكأنّه موافقٌ لرأي ابن سينا في هذا المجال؛ ولكنّنا من خلال تتبّع آرائه في باب المادي والمجرّد في بعض الجواهر وبعض القوى النفسانية يمكننا الحدس بأنّ لديه رأيًا يختلف شيئًا ما. ومن هذه الآراء التي تتبّعناها:

1ـ نظرية صدر المتألهين حول الحلول، فإنّه يرى جواز الحلول غير السرياني في الجسم[1] وبموجب ذلك يكون الحالّ قائماً بالجسم وتبعًا لذلك قائماً بالهيولى ولا يقبل البقاء من دونه وهو في الآن نفسه لا يقبل الانقسام بانقسام المحلّ حتّى يكون ممتدًّا. ويرى أنّ النفس النباتية مشمولة لهذا النوع من الحلول، وسوف:

2ـ يذكر في موارد متعددة أنّ كافة القوى الحيوانية إلا المحركة الفاعلة هي مجرّدة ومنها القوى التي تتحقّق مع الإحساس، وتشمل الحواس الظاهرية كقوة النظر والسمع واللامسة والذائقة والشامة، والحسّ المشترك. كما يرى أنّ الصور الحسيّة التي يتحقّق إدراكها بهذه القوى مجردة[2]، بل بناء على اتحاد العلم والعالم والمعلوم يرى أنّ النفس واقعية بسيطة مجرّدة وهي بلحاظ قوة حاسة، وباعتبار آخر إحساس وباعتبار ثالث صورة حسية (محسوس بالذات). مع ذلك:

3ـ أنّنا نجد بالوجدان كما يذكر هو ذلك صراحة أنّ حدوث الصور الحسية مشروطٌ بحدوث أثر من المعلوم المادي الخارجي في الأعضاء الحسية، بل إنّ بقاء هذه الصورة مشروط ببقاء الأثر المذكور في الأعضاء الحسيّة[3].

---

(1) انظر: الفصل السادس عشر، أقسام الحلول.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص226ـ 241.

(3) «الوجود الحسي وجود صوري غير ذي وضع بهذه الإشارات الحسية إلا أنه مشروط بوجود=

ومن الواضح أنّ معنى هذا الكلام وإن لم يذكر ذلك بلسانه أنّ الصور الحسية وتبعًا لذلك القوى الحسية هما مادّيتان؛ لأنّه مع عدم وجود المادّة كالأعضاء الحسية والأثر الحاصل فيها لا بقاء لها، وختامًا:

4ـ لما كان بقاء الصور الخيالية غير مشروط بوجود المعلوم المادي الخارجي في مجال الأعضاء الحسيّة ولا ببقاء أثره في الأعضاء المذكورة، فقد ثبت أنّ هذه الصور مجرّدة؛ ولكنّها في الآن نفسه تمتاز بنوع من الامتداد يطلق عليه «الامتداد المثالي» ويثبت تبعًا لذلك أنّ قوة الخيال أيضًا مجرّد مثالي[1]. ولذا كرر القول إنّ من الحيوانات التي تبقى بعد الموت وانقطاع اتصالها بالمادة تلك الحيوانات التي لها قوة خيال لا النفوس التي ليس لها سوى الإحساس[2].

ومن الواضح أنّ صدر المتألّهين وفيٌّ للمعيار الذي ذكره ابن سينا من أنّ المادية والامتداد الجوهري متلازمان، وهذا يؤدّي إلى ظهور التناقض بين ذلك وبين الآراء المذكورة أعلاه؛ لأنّه فيها كافة يتحدث عن شيء هو من جهة واحدة ماديّ وهو أيضًا مجرّد وغير مادي. فبناء على الرأي الأول النفوس النباتية مادية، لأنّها لا تقبل البقاء بلا مادة، ومجردة، لأنّها لا سريان لها في جسم النباتات حتى تكون ممتدة وقابلة للانقسام. وبناء على الرأيين الثاني والثالث فإنّ القوى الحسيّة والصور المحسوسة مادّية لأنّها لا إمكان لها للبقاء مع عدم الأثر الحاصل من المادة ومع عدم المادّة أيضًا، وهي مجرّدة لأن الإدراك لا يستلزم الامتداد ولا قابلية الانقسام في القوة الإدراكية ولا في الصور المدركة،

=المادة الخارجية ـ حتى أنه لو انعدمت تلك المادة الخارجية، لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس» (المصدر نفسه، ج9، ص95).

(1) «الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط بحضور المادة ولا الإدراك الحسي إلا عند الحدوث» (المصدر نفسه)؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج3، ص475ـ485؛ المصدر نفسه، ج8، ص234ـ239؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص237ـ238؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص509ـ510؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص237 و248؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص328.

(2) انظر من ذلك: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص232؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص284.

وتبعًا لذلك تكون النفوس الحيوانية الفاقدة لقوة الخيال كذلك أيضًا، وبناء على الرأي الرابع فإنّ قوة الخيال والصور الخيالية مادية؛ لأنّها تشتمل على نوع من الامتداد، ومجردة لأنّها تقبل البقاء بلا مادة، ومع تجاوز ذلك:

5- يرى صدر المتألهين أنّ نفوس أكثر أفراد الإنسان ومن خلال الوصول إلى حد النطق[1] تتمتع بالتجرّد المثالي فقط، وأنّ عددًا قليلاً منها ومن خلال العبور عن هذا الحدّ تكون عاقلة وتصل إلى مرحلة التجرّد العقلي. ومع ذلك:

6- يرى أنّ النفس الناطقة وعلى الرغم من تجرّدها المثالي هي أمرٌ ممتدٌّ وله مقدار. وعلى هذا الأساس يتبنّى برهان الإنسان المعلق في الفضاء الذي أورده ابن سينا لإثبات تجرّد كافة النفوس[2]؛ على الرغم من أنه يخالفه وينكر التجرّد العقليّ لأكثر النفوس. ولأجل الإشارة إلى هذا النحو من التجرّد يعتمد تعابير نحو: «العقل الناقص»، «البرزخ الجامع بين العقل والخيال» و«المتردد بين العقل والخيال»:

«النفس الناطقة بما هي متعلقة [بالبدن] كأنّها عقلٌ ناقصٌ مضافٌ إلى الحس»[3]. «النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلاً بالفعل، فهي كالبرزخ الجامع بين الطرفين [أي العقل والخيال]»[4].

ومن الواضح أنّ معيار التجرد المثالي إذا كان وجود الامتداد المجرّد، فإنّ التنافي سوف يقع بين هذين الرأيين؛ لأنّ معنى ذلك أنّ نفوس أكثر أفراد الإنسان لها تجرّد مثاليّ مع أنّها ليس لها هذه الخصوصية الذاتية لهذا التجرد.

وبناء عليه، يمكننا استنباط أنّ صدر المتألهين لم يكن يعتقد التلازم بين المادية والجسمانية. وكأنه يرى أنّ معيار مادية أو تجرّد الجواهر الحاجة وعدم

---

(1) سوف نتعرض لاحقًا وفي المرحلة الثالثة من هذا الفصل للنفس الناطقة والعاقلة وتوضيح ما بينهما من فرق.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص254.

(3) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص516.

(4) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص371-372.

الحاجة إلى المادّة، ويرى أنّ الامتداد ينسجم مع المادية ومع التجرّد، ويراه مِلاكًا فقط للشدّة والضعف في المادية والتجرّد؛ بنحو يكون وجود الامتداد في الجوهر المادي مستلزمًا لشدّة المادّية وفي الجوهر المجرّد مستلزمًا لضعف التجرّد؛ وثانيًا، يرى أنّ بين المجردات الممتدّة والمجرّدات العقلية مجرّدات أخرى هي النفوس الناطقة. فهي على الرغم من أنّها مجرّدة؛ ولكنّها ليست من زمرة العقول وليس لها امتدادٌ مثاليٌّ. ومجموعة هذه المجرّدات هي ما يطلق عليه «عالم النفس». وهذا العالم هو من الناحية السفلى في حدٍّ أقوى موجود مثالي وفي حدّه الأعلى ينتهي إلى أضعف عقلٍ تامّ. وعليه، فلا بدّ من الإغماض عن مقولة انحصار المجرّدات في العقليّ والمثاليّ، أو الإغماض عن الخصوصية الذاتية للتجرّد المثاليّ وكون معيار ذلك امتلاكه للامتداد المجرّد. وعلى أيّ حال، على الرغم من أنّ بإمكاننا التفكيك بين المجردات العقلية والمجردات المثالية في الجملة، ولكن لا يمكن مع افتراض مرتبة خالية بينهما من القول بوجود حدٍّ بينهما، بل لا بدّ من الاعتقاد بوجود ارتباط غير مادي بين الجواهر المجردة وإن كان لكل واحد من هذه الجواهر وجود ماديّ مغاير للآخر أو منفرد بالاصطلاح، كما إنّنا وفي طيف كامل من الألوان يمكننا في الجملة التفكيك بين الأخضر والأصفر، دون أن يكون بين الخضرة والصفرة حدّ، أو أن تتمايز بالقسم الفاقد للون أو الأسود.

نفي الطفرة في سلسلة الجوهر

النتيجة التي نتوصّل إليها أنّه وخلافًا لابن سينا الذي جعل الجواهر ضمن مجموعتين ماديّة جسمانيّة ومجرّدة عقلانيّة، فإنّ صدر المتألهين جعلها ابتداءً في مجموعات أربع بالترتيب من المادي المحض إلى المجرد المحض ومن الأخسّ إلى الأشرف وهي عبارة عن: 1) الجوهر المادي الممتد ويشمل أنواع الجسم الطبيعي؛ 2) المادي غير الممتدّ ويشمل النفوس النباتية وبعض النفوس الحيوانية، 3) غير المادي الممتد ويشمل كافّة الجواهر المثالية ومنها سائر النفوس

الحيوانية وعموم النفوس الإنسانية، 4) غير المادي وغير الممتدّ، ويشمل كافّة الجواهر العقلية ومن نوادر من النفوس الإنسانية، نعم وبملاحظة ما تقدّم حول نفوس عموم الإنسان فإن من الأفضل تقسيم غير المادي غير الممتد إلى مجموعتين هي مجموعة الجواهر المثالية وهي عالم النفس، والجواهر العقليّة؛ فتصير المجموعات خمسًا. وعلى أيّ حال هذا الحدّ سوف يضعف لاحقًا، لأنّ كلّ واحدٍ من هذه المجموعات في داخله أنواع هي من حيث التجرّد والمادية في طول بعضها وليست في عرض بعضها.

ففي المجموعة الأولى، بعض أنواع الجواهر قائمة بالمادة بلا واسطة وبعضها مع الواسطة؛ بعضها ممتدّة بالذات وبعضها بالتبع. وفي المجموعة الثانية، بعض أنواع النبات تختلف قليلًا عن الجمادات، ولكن بعضها يظهر منها أنّها تتمتع بنوع من الإدراك وتقترب من حدّ الحيوانات، وبين النوعين أنواع أخرى من النباتات. وكذلك أنواع الحيوانات في هذه المجموعة فإنّها ليست متساوية؛ لأنّ القوى الحسية ليست متساوية من حيث الشدّة والضعف[1]: فالبصرية أقوى القوى الحسية[2] واللامسة أضعف هذه[3]، وطبقًا لما يذكره صدر المتألّهين أول درجة الحياة[4] والحيوانات المذكورة تختلف في تمتّعها بهذه القوى: فبعضها ليس لها سوى اللامسة، وبعضها اللامسة والشامة وهكذا. كما إنّ كافة أنواع الحيوانات التي تقع في المجموعة الثالثة ليس في عرض بعضها؛ بل يفصل بين بعض أنواعها عن الإنسان فاصل كبير؛ وكأن لديها الحدّ الأكثر من الإدراك

---

(1) «وفيها [أي في الحسيات] أيضًا تفاوت بالكمال والنقص وأشدها تعلقًا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص104).

(2) «فحس يكون أقوى وأشد من حس آخر في باب الحس، كالبصر أقوى من السمع» (المصدر نفسه، ج5، ص255).

(3) «الحسية سيما اللمسية منها أدون درجة وأشدّ هبوطًا من الجميع» (المصدر نفسه، ج8، ص71)؛ «الإحساس اللمسي وهو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة» (المصدر نفسه، ص135)

(4) «... حتى وصلت أول درجة الحياة من القوة اللمسية...» (صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص88ـ89).

الخيالي، وفاصل بعضها عن الأنواع الأخرى قليل؛ لأنّها مضافًا إلى الإدراك الخيالي كأنّ لها إدراكًا كليًّا ولكنّه قليلٌ ومختلفٌ؛ فبعضها يصل حدًّا يميّز فيه بين العدد والمعدود أو لها قدرة الانتزاع بحسب الاصطلاح. وكذلك الحال في أنواع الجواهر المتعلقة بالمجموعتين الرابعة والخامسة. فكأنّ كلّ مجموعة تقع في طيف من أنواع الجواهر بعضها في أنقصها وبعضها في أكملها، دون أن يكون في الفاصل بينهما موضعٌ تجد نوعًا خاليًا من الجوهر أو تجد الطفرة.

ويمكن توقّع أنواعٍ أخرى من الجواهر المنفردة في المستقبل، وهي التي تكون في حدّ بين الجماد والنبات، وكذلك أنواعٍ من الحيوان تقع في حدّ الحيوانات المتعلق بالمجموعة الثانية والثالثة. وفي هذا الفرض وكما يذكر صدر المتألّهين يمكن أن ندعي طيفًا من أنواع الجواهر المنفردة التي هي من جهة مرتبطة بالجوهر الهيولاني أو الجسم ومن جهة أخرى تختم بالصادر الأول، دون أن يكون في ذلك المحلّ جوهر خال أو أن تقع الطفرة:

«إنّ نشأة الوجود متلاحقة متفاضلة ومع تفاوتها متّصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة بداية مترتبة أخرى وآخر درجات هذه النشأة التعلّقية أول درجات النشأة التجردية»[1].

وعلى أيّ حال، فسواء أكانت النظرة الطيفيّة إلى أنواع الجواهر المنفردة صحيحةً أم كانت خاطئة، فإنّه لا شك في أنّ تبنّي صدر المتألهين مثل هذه النظرة إلى النفس الإنسانية وبشكل أولى إلى النفس الحيوانية والنباتية؛ لأنّه يرى أنّ النفس الإنسانية مشمولة للحركة الجوهرية الاشتدادية؛ الحركة من الحالة الجسمانية العنصرية إلى حالة التجرّد النطقي وأحيانًا التجرّد العقلي. ولأجل هذا فهو من جهةٍ يرى أنّ نفس الإنسان هي مسافة الحركة نفسها، ومن جهةٍ أخرى مسافةُ كلّ حركة أمرٌ متّصلٌ؛ أي واقعية واحدة ممتدّة سيالة دون وجود طفرة أو حدٍّ فيها، ونتيجة ذلك وبحكم هاتين الخصوصيتين (الاشتداد والاتّصال) لا بدّ من أن تكون وفي طول الزمان كافة الدرجات

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص396.

الوجودية قابلةً للفرض بين الحالة العنصرية إلى الحالة النطقية، واحدة بعد الأخرى، دون أن تقع الطفرة بين أيّ درجة والدرجة التي تليها ودون حدٍّ بينهما. فالنفس الإنسانية بالضرورة متواصلة طيفيًّا، ففي كلّ مقطع مفروض من حركتها ماهية جوهرية ممكنة الانتزاع غير الماهية التي يمكن انتزاعها من مقطع آخر؛ وإن كنّا لا نجد لهذه الماهيات الجوهرية مصداقًا منفردًا في الخارج، أو لم نضع لها اسمًا خاصًّا.

المرحلة الثانية: التجرد المثالي

تاريخ المسألة

ذكرنا سابقًا أنّ ابن سينا توصّل في أبحاثه إلى التجرّد العقليّ فقط. ولذا كان يرى أنّ كلّ مجرّدٍ هو بالضرورة عقليٌّ. وبملاحظة الجمع بين كلماته يمكننا القول إنّه عند البحث عن قوة الخيال والصورة المخزونة فيه ذهب إلى نوع من التجرّد غير العقليّ، وإن لم يلتزم به في أبحاثه؛ لأنّه من جهة أقام أدلة محكمة على نفي تجرّد هذه القوة وهذه الصور بها لا يمكن تفسيره إلا بنفي التجرّد العقلي، ومن جهة أخرى، أقام وكما يقول الإمام الرازي دليلًا قويًّا على نفي ماديّتها، وتبعًا لذلك فقد التزم بتجرّدها وتبعًا لذلك تجرد النفس الحيوانية:

«إذًا فالحفظ والذكر ليسا جسمانيّين، بل إنّما يوجدان في النفس... وهذا وأمثاله يوقع في النفوس أنّ نفس الحيوان غير الناطق أيضًا جوهرٌ غير ماديّ»[1].

ومن الواضح أنّ الجمع بين الرأيين غير ممكن إلا بالقول بإمكان نوعٍ من التجرّد غير العقليّ، وإن لم يسمّ هذا التجرّد باسم خاصٍّ، ولم يتابع البحث عنه.

التجرّد المثالي

ولكنّ شيخ الإشراق وخلال بحثه عن قوة الخيال والصور الخيالية قد التزم صريحًا بنوعٍ آخر من التجرّد هو التجرّد البرزخيّ، وهو المشهور بالتجرّد

(1) الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص336 و337.

المثالي[1]، ويعتقد بأنّه مضافًا إلى الأجسام الطبيعية المادية ثمّة أجسامٌ غير مادية، أجسامٌ لها الخصائص الناشئة من الامتداد، ولا تحظى بالخصائص المترتّبة على الهيولى:

«فإن قلت: كلّ صورة [أي كلّ فعلية] بلا مادّة فهو عقلٌ محضٌ... قلت:... التجرّد عنها [أي عن المادة] لا يستلزم التجرّد عن المقادير والأبعاد [أي عن الامتدادات] مطلقًا كما في الصور العقلية»[2].

ومثل هذا الممتدّ مجرّدٌ، ولكن ليس بمجرّد عقليّ؛ لأنّه من جهة فاقدٌ للمادة والهيولى ـ لأنّه بحسب الفرض ليس حالًّا في المادة ولا مشتملًا عليها ـ فهو قابل للبقاء بدونها، أي مجرد، ومن جهة أخرى هو كالجسم الطبيعي ممتدٌّ في ثلاثة أبعاد؛ أي واجد للخصائص الجسمانية، فهو ليس بمجرّد عقليٍّ، بل مجرد ممتد أو جسم مجرد وبالاصطلاح: جسم مثالي:

«أمّا الأشباح المثالية... فلها نحوُ تجرّدٍ، حيث لا [تكون في مادّة، فلا] تدخل في جهة ولا يحويها مكان [ولها] نحو تجسّم، حيث لها مقادير [وأبعاد] وأشكال»[3].

ولمّا كان الجسم المثاليّ هو من جهةٍ جسمًا ومن جهة لا هيولى له، كان من جهةٍ متّصفًا بخصائص الأجسام ومن هنا كان جسمًا، أي واجدًا للآثار التي ترجع إلى الصورة الجسمية للجسم، وكان من جهةٍ أخرى فاقدًا للخصائص

(1) انظر: يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص211ـ213 و230ـ235؛ ويطلق شيخ الإشراق على هذا النوع من المجردات تسمية: «المثل المعلقة»، «الصور المعلّقة» و«الأشباح المجرّدة». (المصدر نفسه، ص230ـ235). وذكر شراح كلامه تسميات لها نحو: «المثل الخيالية المعلقة» و«الصور الشبحية». (المصدر نفسه، ص511 و519). و«الصور المجردة المقدارية»، «الصور الحسية الخيالية» و«الصور البرزخية» (المصدر نفسه، ص516). «الأجسام المجردة» (صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص352). «المقادير المجردة» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص259). «الأشباح البرزخية الصورية المجردة» (المصدر نفسه، ج8، ص249).

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص18.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص300.

التي ترجع إلى الهيولى أو التي ترجع إلى تركيب الصورة الجسمية مع الهيولى، وعلى هذا الأساس يمكننا الوصول إلى خصائص للجسم المثالي.

خصائص الجسم المثالي

1) الجسم المثالي جوهرٌ ممتدٌّ، ومع أنّه جوهرٌ، 2) فهو كالجسم التعليمي وله سائر الامتدادات الكمية التي لها وجود متعيّن ومتقدّر ذاتًا؛ أي إنّ كلّ امتدادٍ مثاليٍّ سواء أكان ذا بعد واحد أم بعدين أو جسمًا ذا ثلاثة أبعاد فإنّه موجودٌ بمقدار خاصٍّ ومن غير الممكن لهذا الامتداد بشخصه أن يوجد في مقدار آخر، بل الأكثر دقة أن نقول إنّ المقدار نفسه الذي نجده في عالم الطبيعة من سنخ الأعراض وبما هو وصف للجسم الطبيعيّ، مثل هذا العرض إذا تحقق في وجودٍ جوهري فإنّه يطلق عليه الجسم المثالي. ومن الواضح أنّ التعين والتقدّر لما كان ذاتيًّا لمثل هذا الجسم، كان كسائر الامتدادات الكمية الموجودة في عالم الطبيعة، 3) يقبل في ذاته الانقسام الفرضيّ، وأيضًا 4) يقبل بالمقارنة مع الامتدادات المثاليّة الأخرى يتّصف بنسب كمية؛ ولكنه بسبب عدم وجود المادة والهيولى 5) فالجسم المثالي بالنسبة إلى أيّ وصف وكمال ليس بالقوة وتبعًا لذلك 6) لا يقبل التبدّل. فلا طريق للكون والفساد إليه ولا للحركة الجوهرية ولا الحركات العرضية:

«ذلك العالم [المسمّى بعالم المثال والبرزخ] كلّه صورةٌ بلا مادّة، والوجود فيه فعلٌ بلا قوّة، وكمالٌ بلا نقص، وقرارٌ بلا حركة، ودوامٌ بلا تجدّد، والحركة لا توجد في ذلك العالم أصلًا»(1).

فمن غير الممكن لنوعٍ من الجسم المثالي ومن خلال الكون والفساد أو مع الحركة الجوهرية أن يتبدّلَ إلى نوعٍ آخر أو مثلًا أن يتغيّر لونه أو شكله بالحركة في الكيف إلى لونٍ أو شكلٍ آخر. ولكن ألا يمكن أن نفترض للموجود المثاليّ

(1) المصدر نفسه، ج5، ص259؛ انظر أيضًا، صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص512؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص338ـ339؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص359.

حدوثًا وزوالًا غير مسبوق بالقوة والمـادة؛ حدوثًا مسبوقًا بالعدم البحت وزوالًا ملحوقًا بالعدم المحض؟ وبعبارة أخرى: نعم إنّه من غير الممكن للجسم المثالي أن يحدث بالجعل التأليفي بمعنى تبديل شيء بشيء، ولهذا كان مضافًا إلى اشتراط وجوده بالجاعل، مشروطًا بوجود القوة ووجود المادة؛ ولكن ألا يمكن أن يُجعل بالجعل البسيط الذي لا يحتاج في حدوثه سوى إلى وجود الفاعل. وعلى هذا يُقاس أمرُ زوالـه؟ يرى صدر المتألهين أنّ الحدوث والزوال أمران ممكنان في الأمور المثالية. إذًا 7) الجسم المثالي يقبل الحدوث والزوال ولكن ليس الحدوث والزوال المشروطين بوجود قوة ومادة سابقة؛ بل الحدوث والزوال المشروطين فقط بتجدّد إرادة الفاعل ويرتبط فقط بإنشاء الفاعل أو عدم إنشاء الفاعل. ومصداق هذا النوع من الفاعل هو النفس الإنسانية، ومصداق هذا الأمر الحادث والزائل الصور الإدراكية الجزئية للنفس. ويرى صدر المتألهين أنّ النفس الإنسانية فاعلٌ للصور الإدراكية الجزئية والتي هي أمور مثاليّة غير مادية، لا أنّ النفس بالقوة الإنسانية أو الروح البخارية أو الدماغ هي المحل والقابل لها. فهذه الصور تحدث بمجرد إرادة وإنشاء النفس وبذلك توجد، مع أنها مسبوقة بالعدم البحث لا بالمادة المستعدة لقبولها، وكذلك تزول بإرادة زوالها وتنعدم محضًا، لا أنّها تتبدّل إلى صورة أخرى، بل بعين إرادةِ النفس وإنشائها:

«إنّ تلك الصور [الخيالية المثالية] ليست مما كانت النفس قابلة لها، بل النفس فاعلة.. فجميع ما يتصوّره الخيال أو الوهم بتوسطه ويوجد في الذهن من قبيل الإنشاء والإبداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية وهي كصدور الأفلاك من المبادئ العالية... [بل] تلك الصور عين تصوّر النفس ومشيئتها وإرادتها»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ج8، ص236ـ238؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص237ـ238، **تعليقة السبزوراي**؛ ج9، ص380ـ382.

ولما كان عدم وجود المادة في الشيء مستلزمًا لعدم كونه قابلًا للتغيير ولعدم الانفعال 8) فمن غير الممكن للجسم المثاليّ أن يكون معروضًا للأعراض المفارقة؛ لأنّ عروضها مستلزمٌ لانفعال المعروض وتجدّده وتبدّله:

«الجسم [المثالي] الأخروي مجرّد جواهر بلا أعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زايلة حاصلة من انفعال المواد»[1].

والمقصود من الكلام المذكور أعلاه أنّ الحقائق الموجودة في عالم الطبيعة وهي من سنخ الأعراض المفارقة لا وجود لها في عالم المثال. ففي عالم المثال تجد كافّة أنواع الأعراض، ولكن كما سوف يأتي لا بنحو مستلزم لوجود الهيولى:

«عالم المثال مجرّد عن المادة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع»[2].

وهكذا الحال في الزمان فإنّه لما كان مقدار الحركة ومشروطًا بها، فإن الزماني مشروط بأن يكون قابلًا للحركة؛ ولكن ذكرنا بأن الجسم المثالي لا يقبل الحركة وبناء عليه، 9) الجسم المثالي ليس زمانيًّا ونتيجة ذلك 10) لا يمكن للجسم المثالي أن يتّصف بالنسب الزمانية. فالأمور التي بالنسبة إلينا هي ماضٍ أو مستقبل وهي معدومة بالنسبة إلينا فهي بالنسبة إليه ليست من الماضي أو المستقبل بل هي موجودة فقط:

«وأما أصحاب الجنة... فزمانهم زمانٌ يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان... ونشأة الجنان نشأة النفوس [وهي نشأة المثال]»[3].

وكذلك بسبب عدم وجود الهيولى 11) لا يكون الجسم المثاليّ قابلًا للانقسام الخارجي؛ أي لا يمكن تقسيم الامتداد المثاليّ إلى نصفين. وعليه، فعندما نقوم في خيالنا بتقسيم الامتداد إلى نصفين ـ على الرغم من أنّ صدر المتألهين يرى أن الامتدادات الخيالية وبشكل عام الصور الجزئية مثالية ـ فهذا التقسيم

---

(1) صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص339.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة 12، الفصل 19؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج1، ص300؛ المصدر نفسه، ج8، ص237.

(3) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص381ـ 382

في الحقيقة هو بمعنى افتراض انعدام الامتداد أو تجاهله وغضّ النظر عنه، وتصوّر امتدادين كل واحدٍ منهما بمقدار نصف الامتداد المعدوم. وكذلك الحال عندما نصل امتدادين خياليّين للحصول على امتداد أكبر:

«إنّها [أي الأجرام المثالية] لا تقبل القسمةَ الوهمية فضلًا عن الخارجية؛ إذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم ترجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداء، لا بجعل جسمٍ معيّن جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليّين جسمًا واحدًا عبارةٌ عن إيجاد جسمٍ آخر من كتم العدم»[1].

أضف إلى ذلك

12) أنّ الجسم المثالي بسيطٌ غير مركّب لا من مادة وصورة ولا مركّبٌ من أنواع متنوّعة من الأجسام؛ لأنّ التركيب مشروطٌ بوجود مادة؛ مثلًا وخلافًا للبدن المادي المركب من أنواع من الأجسام العنصرية وغير العنصرية، يكون البدن المثالي بسيطًا:

«إنّ كلها بسيطة لا تركيب فيها أصلًا، لا من المادة والصورة ولا من الأجسام المتخالفة الطبائع»[2].

ولا ينبغي فهم الكلام المذكور أعلاه على أنّه نفي للتنوع في الأجسام المثالية؛ إذًا

13) الأجسام المثالية متنوعة كالأجسام الطبيعية بل كل نوع من أنواع الجسم في عالم الطبيعة له وجودٌ في عالم المثال، مع فارقٍ يرجع إلى أنّ وجود التنوّع في الأجسام المثالية مشروطٌ فقط بكثرة الجهات الفاعلية، وأما في الأجسام الطبيعية فلا بدّ مضافًا إلى ذلك من وجود تركيب مناسب في المادة السابقة أيضًا:

«فكلّ واحد من حيوانها أو أشجارها ويواقيتها وأحجارها وأراضيها

(1) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 12، الفصل 19، ج8، ص250؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج8، ص236ـ238؛ المصدر نفسه، ج9، ص381 و382.
(2) صدر المتألّهين، مفاتيح الغيب، ص536.

ومياهها أجسام بسيطة صورة لا تركيب فيها»[1].

وكذلك

14) الأجسام المثالية تقبل التداخل؛ لأنّنا ذكرنا أنّ الامتدادات فقط مع فرض كونها مادية لا تقبل التداخل:

«والذي يؤيّد هذا أنّا نتخيّل مقدارًا عظيمًا... ونتخيّل مقدارًا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلًا فيه... بحيث لا تمانع فيها ولا تفاسد»[2].

وكذلك

15) الجسم المثالي لا مكان له وتبعًا لذلك

16) لا يتصف، بالمقارنة بالأجسام التي لها مكان كالأجسام الطبيعية، بنسبة مكانيّة أمثال القرب والبعد. وكما ذكرنا لما كان

17) الجسم المثالي لا يقع في جهة من جهات العالم المادي ومن هنا،

18) لا يقبل الإشارة الحسية أيضًا، حتى الإشارية الحسية بالقوة التي تقع في الكميات بل هو قابل للإشارة الخيالية فقط، وكذلك

19) الجسم المثالي لا وضع له لا الوضع المقولي الموجود في الأجسام الطبيعية ولا الوضع بالمعنى المتصوّر في الكميات المتصلة القارة. بل هو مشمول لنوعٍ آخر من الوضع وهو ما نعبّر عنه بـ «الوضع الخيالي»:

«كما للعقل إشارةٌ وللحسّ إشارة غيرها، فكذا للقوة الخياليّة إشارة إلى المقادير وأطرافها غير تينك الإشارتين. فللعقل وضعٌ يختصّ بالعقليات والكليات وللخيال وضعٌ يوجد للأشباح الخيالية وللحس وضع يختص بالمادّيات»[3].

وكذلك

(1) المصدر نفسه، ص563ـ564.

(2) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج4، ص47.

(3) المصدر نفسه، ص222.

20) الأجسام المثالية لا يقع بينها تزاحم. والمراد من التزاحم أن يكون وجود الشيء مطلقًا أو في ظلّ أوضاع وأحوال خاصّة مانعًا من تحقّق شيء آخر، كما لو كان وجود نوعٍ من الصورة العنصرية في جسمٍ مانعًا من تحقّق نوعٍ آخر من الصور العنصرية التي من الممكن أن تحلّ في الجسم مكانه، أو لو كان وجود الجسم في وضع خاص أو في زمان خاص أو في مكان خاص مانعًا من وجود جسم آخر في ذلك الوضع نفسه وذلك الزمان نفسه وذلك المكان نفسه. وبالتدقيق نلحظ أنّ التزاحم ناشئ من امتناع مادة مشتركة أو وضع ومكان مشترك للمتزاحمين، وقد ذكرنا سابقًا أن امتناع الوضع أو المكان المشترك يرجع في سببه إلى كون الجسم ماديًّا. وعليه، فسبب التزاحم في الطبيعة هو الهيولى، والأجسام المثالية، بحسب الفرض، لا هيولى لها، وهي لا ترتبط إلا بإرادة الفاعل. فلا طريق للتزاحم بينها وبسبب نفي التزاحم

21) يمكن أن تكون الموجودات المثالية لا متناهية من حيث العدد:

«إنّ أعداد الأبدان، كأعداد النفس، غير متناهية هناك [أي في الآخرة]، إذ ليس يمتنع وجود غير المتناهي فيه لعدم التضايق والتزاحم ونفي المواد والتداخل والمباينة والمسامتة»[1].

تنوّع الأجسام المثالية

ختامًا يرى كل من يلتزم القول بوجود عالم المثال 22) أن يجوز مضافًا إلى الكثرة النوعية الطولية والعرضية تحقّق الكثرة الفردية أيضًا في الموجودات المثالية، بل ذلك واقع، كما هو واقع في موجودات عالم الطبيعة؛ إلى الحدّ الذي وكما يقول الفلاسفة بإزاء كلّ فردٍ من أيّ نوع من الموجودات في عالم الطبيعة يوجد فردٌ في عالم المثال.

إلى هنا ننتهي من المقارنة بين الجسم المثالي والطبيعي من حيث كونهما جسمين، وبذلك نكون قد استعرضنا خصائص الجسم المثالي من حيث هو

(1) صدر المتألّهين، الشواهد الربوبية، ص318.

جسم. ولكن وكما أشرنا يعتقد الفلاسفة الذين يتبنّون القول بعالم المثال بأنّ كلّ نوع من الجسم في عالم الطبيعة له وجودٌ في عالم المثال؛ فمثلًا كما لدينا ماءٌ طبيعيٌّ لدينا ماءٌ مثاليٌّ أيضًا، وهكذا، بناءً عليه يمكننا أن نجد نظير هذه المقارنة في الأنواع المشابهة فمثلًا توصلنا المقارنة بين الماء المثالي والطبيعي، إلى أنّ كافة خصائص الماء الطبيعي الناشئة من الصورة المائية الموجودة في الماء الطبيعي موجودة في الماء المثالي، وما يخلو منه هو فقط الآثار والخواص التي تعتمد على الهيولى الموجودة في الماء الطبيعي أو الناشئة من مقارنة الصورة المائية بالهيولى. وعلى هذا الأساس يمكننا الحدس بخواصّ الماء المثالي وكذلك الحال في أي نوعٍ جوهريٍّ آخر.

نحوُ وجودِ العرض في عالم المثال

وكذلك نعلم أنّ المعتقدين بوجود عالم المثال يرون أنّ كلّ نوعٍ من العرض في عالم الطبيعة له وجود في عالم المثال أيضًا: بياض طبيعي وبياض مثالي، دائرة طبيعية ودائرة مثالية، خط مستقيم طبيعي وخط مستقيم مثالي، وهكذا. ولكن ما هي خصائص الأعراض المثالية؟ يمكن الحدس بالجواب من خلال ملاحظة ما تقدم من توضيح. فالأعراض الطبيعية غير مركبة من هيولى وصورة؛ لأنّها بسيطة، وهي تحتاج لأجل حلولها في الهيولى إلى ما يشابه الصور النوعية. وبناء عليه فإنّ نسبتها إلى الأعراض المثالية كنسبة الصور النوعية إلى أنواع الأجسام المثالية؛ أي كما إنّ كل نوع من الجسم المثالي له كافّة خصائص الصور النوعية المشابهة إلا القيام بالمادة، ونتيجة ذلك أن يكون فاقدًا للآثار الناشئة من جهة المادة، فكذلك الأعراض المثالية لها كافّة خصائص العرَض الطبيعي إلا القيام بالمادة، ومن الطبيعي أن يكون فاقدًا للآثار المستندة إلى هذه الجهة. وبعبارة مختصرة، الفارق بينهما في القيام بالمادة وعدمه والآثار المترتبة على ذلك.

وإذا كان العرَض المثالي غير قائم بالمادة والهيولى، فهو بأيّ نحو وكيفية وجودية يكون موجودًا؟ الجواب ليس صعبًا: إنّ بالإمكان أن يكون موجودًا

بواحد من أنحاء ثلاثة:

1ـ بنحوٍ جوهري؛ أي الحقائق الموجودة في عالم الطبيعة بوجودٍ من سنخ الأعراض موجودةٌ في عالم المثال بوجودٍ من نوع الجواهر. مثلًا خلافًا للبياض الطبيعي الذي هو عرض يكون البياض المثالي جوهرًا[1].

2ـ بنحو العرض اللازم، أي الحقائق التي هي في عالم الطبيعة موجودةٌ بوجودٍ من سنخ الأعراض سواء أكانت لازمة أم مفارقة، موجودةٌ جميعًا في عالم المثال بوجود من سنخ الأعراض اللازمة (اللازمة لوجودِ جوهرٍ مثاليٍّ)؛ بنحوٍ إما أن يكون الجسم المثالي موجودًا مع كافة أوصافه وعوارضه أو معدومًا معها جميعًا ولا غير. إذًا، من غير الممكن أن يكون الجسم المثالي موجودًا ويلحق به وصف أو يزول عنه حتى تتحقق المفارقة بين العارض والمعروض. وبملاحظة الفارق الذي ذكرناه في الفصل الرابع عشر بين نوعين من القبول ونوعين من القابل، نصل إلى أن حلول مثل هذه الأعراض في موضوعها غير مستلزم لكون موضوعها ماديًّا لكي يتنافى مع التجرّد، كما هو الحال في حلول الصور المرتسمة الإلهية في وجود الله فإنه لا يتنافى مع تجرده[2].

3ـ بنحو العرض التحليلي ومع وجود موضوع؛ أي الأعراض الموجودة في عالم الطبيعة بوجود مغايرٍ لوجود الجسم، فإنّها جميعها موجودة في عالم المثال بوجود الجسم المثالي؛ أي إنّ شخص الجسم المثالي هو بنحوٍ يكون في عين بساطة الكامل، هو في نفسه مصداق للمفاهيم الجوهرية، وأيضًا بعينه مصداق المتشكل (ما له شكل) والمتلون وأمثال ذلك.

---

(1) محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج3، ص460 و462؛ صدر المتألهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص470؛ بهائي اللاهيجي، **رساله نوريه در عالم مثال**، ص178ـ180.

(2) انظر: صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص305؛ «فجواهرها [أي جواهر عالم المثال المتصل] جواهر مجردة عن المواد وأعراضها أعراض قائمة بالمحل» (محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج3، ص462ـ463).

الخلاصة

خلاصة ما تقدّم التعرّض له إلى الآن أنّ كافة أنواع الأشياء التي هي في الطبيعة سواء أكانت من الجوهر أم الأعراض، لها وجودٌ في عالم المثال أيضًا، بنحو لو أنّه مثلًا أطلقنا لفظ الماء على شيء له نحو خاصٌّ من الآثار والخواص التي ترجع إلى فعلية الماء دون أن يكون صدقه مشروطًا بالمقارنة مع شيء آخر أو عدمها، أي لو أخذناه لا بشرط، ففي هذا الفرض، فإنّ مثل هذا المفهوم من الماء له أنواع ثلاثة: الأول: الماء الطبيعي؛ والثاني: صورة الماء؛ والثالث: الماء المثالي. وهذه الثلاثة مشتركة في الخواص والآثار والفارق بينها يرجع فقط إلى ارتباطها بالهيولى،: فالأول يشتمل على الهيولى، والثاني حالٌّ في الهيولى والثالث لا ارتباط له بها.أبدًا وهو مستغنٍ عنها. وكذلك القول في البياض فإنه يشمل نوعين: البياض الطبيعي والبياض المثالي، وهما معًا يشتركان في الخصائص المقوّمة لمفهوم البياض ويختلفان فقط في الحلول في الهيولى أو عدمه، لا غير.

وعلى الرغم من كلّ ما تقدّم بيانه وتوضيحه فإنّ مثل هذا التصوير للموجود المثالي وعالم المثال ليس كاملًا إلى الآن. لأنّه من غير الواضح في هذا التصوير هل المراد عالم المثال في طول عالم الطبيعة أو في عرضه؟ وبناء عليه يمكن أن نسأل: هل كلّ موجود مثالي هو في طول الموجود الطبيعي المشابه له أو في عرضه؟ وكمثال على ذلك: الماء المثالي هل هو في طول الماء الطبيعي والصورة النوعية للماء أو في عرضه؟ وكذلك البياض المثالي في طول البياض الطبيعي أو في عرضه؟

مرتبة الموجود المثالي

تسهيلًا للبحث سوف نعتمد مثال الماء لتوضيح المطلب. فقد ذكرنا أنّ الماء المثالي يشترك مع الماء الطبيعيّ ومع الصورة المائيّة في الآثار التي ترجع إلى فعليّة الماء. فإذا كانت هذه الآثار المشتركة متشابهة بشكلٍ كامل، وبالدقّة بذلك النوع من التشابه المشاهد في الآثار المشتركة بين قطرتي ماء، فالماء المثاليّ

يكون في عرْض الماء الطبيعيّ وفي عرْض الصورة المائية، وإن كانت في عين اشتراكها ليست متشابهة بهذا النحو فيقال إنّها في طول بعضها. وبعبارة فلسفية إذا كانت الآثار المشتركة بين الماء المثالي والطبيعي مثلًا في مرتبة وجوديّةٍ واحدةٍ من مراتب التشكيك فيكون أحدهما في عرْض الآخر وإلا فأحدهما في طول الآخر.

ولو فرضنا مصاديق الماء المثالي والطبيعي في عرْض واحد، فمن الضروري أن نفترض أنّ الماهية النوعية لكلٍّ منهما غير الأخرى؛ أي أن نراهما كنوعين من الماهية لا كنوعٍ واحدٍ؛ وإلا فالمماثلة في كون القطرتين متشابهتين من الماء مع جعل إحداهما من الطبيعي والآخر من المثالي توجب كون هذا نوعًا من الاختلاف في التسمية فقط؛ ولكنّهما نوعان من أي جنس؟ بملاحظة أنه بناء على المفروض فإنّ مفهوم الماء بالنسبة إلى المصداقين المذكورين ليس ذاتيًّا ولا نوعًا فلا بدّ من أن يكون جنسًا قريبًا لهما. وعليه، يكون مفهوم الماء مفهوم اللا بشرط جنسًا، بالنحو الذي تقدم ويندرج تحته نوعان حقيقيّان: الماء المثالي والماء الطبيعي، وعلى هذا المنوال يجري الكلام في أي مفهومٍ نوعيٍّ آخر سواء أكان جوهرًا أم عرضًا.

وأما لو فرضنا المصاديق المذكورة في طول بعضها، ففي هذه الصورة حالتان: إحداهما أن لا نتبنّى القول بالتشكيك في الماهية والالتزام بأنّ التشكيك هو في الوجود فقط؛ والأخرى أن نلتزم بالتشكيك في الماهيّة أيضًا. ومن خلال ما تقدّم من توضيح في مبحث التشكيك نصل إلى أنّ الماهية النوعية للمصداقين المذكورين في الحالة الأولى لا بدّ من أن تختلف أيضًا وفي الحالة الثانية تكون واحدة؛ كما إن الماهية النوعية للمثل الأفلاطونية مع الموجودات المادية المعلولة لها كانت واحدة. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نصل إلى صور ثلاث مختلفة من مكانة عالم المثال بالنسبة إلى عالم الطبيعة وهي:

التصوير الأول: التصوير العرضي غير المبتني على التشكيك: وفي هذا التصوير يكون مفهوم الماء مفهومًا من الأجناس مع نوعين أحدهما مثاليّ

والآخر طبيعيّ لا فرق بينهما من جهة الآثار المشتركة من حيث الشدة والضعف والمرتبة الوجودية والفارق بينهما فقط في أنّ أحدهما بسيطٌ ليس له هيولى والآخر مركب ومشتملٌ على الهيولى. وفي هذا التصوير الماء المثالي هو الصورة المائية نفسها الموجودة في الطبيعة دون زيادة أو نقيصة شرط أن نلتزم بأنّ لها وجودًا غير حلوليّ، وتبعًا لذلك نحذف الآثار الناشئة من مقارنتها للمادة.

التصوير الثاني: التصوير المبنيّ على التشكيك في الوجود: وفي هذا التصوير يكون الوجود المثالي للماء أفضل من الوجود الطبيعي، وهما معًا مرتبتين من مراتب التشكيك، ولما كان افتراض التشكيك في الوجود ونفي التشكيك في الماهية يجعل من الأمور الوجودية متفاضلة فمن الضروري أن يكون لكلّ واحدٍ منهما ماهية نوعية مغايرة للآخر، فيكون الماء المثالي مع الطبيعي نوعين مختلفين؛ ولكن خلافًا للتصوير السابق ليسا جنسًا من الماء، بل الماهية النوعية للمصاديق الطبيعي للماء هو الماء والماهية النوعية نفساهما للمصاديق المثالية لها أمر آخر، لا نعلمها ونحملها عليها مفهوم الماء فقط بحمل الحقيقة والرقيقة، ولذا نتصور أنّها مصداق للماء ونطلق عليها تسمية «الماء المثالي». ومن الواضح في هذا التصوير أنّ الاختلاف بين الماء المثالي والطبيعي لا يرجع فقط إلى الماهية النوعيّة ووجدان أو فقدان الهيولى، بل هما لا يشتركان لا في الآثار ولا يتشابهان؛ لأنّ آثارهما أيضًا متفاضلة، ومختلفة من جهة الشدة والضعف.

التصوير الثالث: التصوير الطولي المبني على التشكيك في الوجود وفي الماهية: وفي هذا التصوير سوف يكون لكل من الماء المثالي والطبيعي مرتبتان من مراتب التشكيك، ولكن طبقًا للمفترض فإن التشكيك في الماهية أيضًا مقبول ويشمل ذلك الماء المثالي والطبيعي، فبالضرورة للماء ماهية نوعية واحدة ذات صنفين من الأفراد: الأفراد الطبيعية والأفراد المثالية؛ أي إنّ حمل مفهوم الماء على المصاديق المثالية أيضًا كحمل مفهوم الماء على المصاديق الطبيعيّة هو بالحمل الشائع، على الرغم من أن لها وجودًا أفضل. وفي هذا التصوير أيضًا وكالتصوير

السابق الاختلاف بين الماء المثاليّ والماء الطبيعي لا يقتصر على وجدان وفقدان الهيولى بل هما مختلفان في الآثار المشتركة بينهما بالشدة والضعف.

ولو تذكّرنا ما مرّ سابقًا من أنه وعلى أساس التشكيك في الماهية فإنّ المثل الأفلاطونية تكون معقولة ومقبولة؛ فمثال الماء هو أيضًا فردٌ آخر من الماهية النوعية للماء؛ ولكنّه فردٌ عقليٌّ وليس فردًا مثاليًا ولا طبيعيًا. وبملاحظة هذا الأمر فإنّ الأكثر دقّة أن نقول في هذا التصوير للماهية النوعية ثلاثة أنحاء من الأفراد: الفرد الطبيعي، الفرد الأفضل المثالي، والفرد الأفضل العقلي، مع فارق يرجع إلى أن الفرد العقلي وكما تقدّم واحدٌ، وذلك خلافًا للأفراد المثالية فإنها متكثّرة كالأفراد الطبيعية.

ومن خلال ما تقدّم توضيحه يمكننا أن نصوغ السؤال المبحوث عنه بالنحو الآتي: ما هو التصوير المقبول من هذه التصويرات لدى الفلاسفة الذين يعتقدون بعالم المثال؟ والجواب أن كافة الفلاسفة يرفضون التصوير العرْضي، ويعتقدون بوجود علاقة طولية بين المثالي والطبيعي. ويشهد لهذا المدّعى أنّهم؛ أولًا: يرون عالم المثال واسطة بين عالم العقل وعالم المادة[1]، ومن الواضح أنّ المراد من الوساطة أنّ هذا الموجود المثالي من جهة المرتبة الوجودية أفضل من الموجود المادي وأدنى من الموجود العقلي وهذا أمر لا يمكن توجيهه إلا بالتشكيك، بل يذكر صدر المتألهين صراحة حول الأجسام المثالية الآتي:

«هي [أي الأجسام المثالية] أعلى رتبة من هذه الأجسام المشفّة التي توجد ها هنا ومن التي تسمّى بالروح الحيواني [البخاري]»[2].

ثانيًا: إنّهم يقولون بأن الأجسام المثالية إدراكية:

---

(1) يقول قطب الدين الشيرازي الآتي: «العالم المثالي والخيالي بين عالمي العقل والحس، لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل» (صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص470)؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص183؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص352.

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** ج9، ص281.

«إنّما الجسم الذي حياته ذاتية هو جسمٌ أخروي له وجودٌ إدراكي... قد قلنا مرارًا أن ذلك الجسم جسم إدراكي وصورة إدراكية»[1].

مع أنّنا قد أوضحنا في مبحث الإدراك أن الأجسام الطبيعية فاقدة للإدراك ولاحظنا أن دليل صدر المتألهين على المدّعى المذكور أنّ العلم والإدراك مشروطٌ بالحضور وامتداد الأجسام مانعٌ من الحضور وموجبٌ للغيبة. وبناء عليه فكون الجسم المثالي إدراكيًّا لا بدّ إما من جعله استثناءً من الحكم المذكور، وهو أمر غير معقول، أو لا نرى أنّه امتداد مثالي مشابه للامتداد الطبيعي وفي عرضه؛ وهو الحق. ولذا لا بدّ من القول إنّ الامتداد الطبيعي امتداد مستلزم للتفرق والغيبة، وذلك خلافًا للامتداد المثالي فليس له مثل هذا اللازم. ولعلّ هذا هو السبب الذي لأجله ذكر صدر المتألهين حول مكان الأبدان المثالية الآتي:

«مكانهم مكانٌ يحضر في حدٍّ منه جميع ما تسعه السموات والأرض»[2].

والشواهد المذكورة أعلاه لا تبقي مجالًا للشك في أن التصوير العرْضي مرفوض، والتصوير الطولي هو المقبول. ولكن أي تصوير طولي؟ التصوير الثاني أم الثالث؟ أكثر الفلاسفة الذين يعتقدون بعالم المثال يقبلون التفسير الثالث:

«الصورة الخيالية والعقلية عنده [أي عند صدر المتألهين] تشاركان الفرد المادي في الماهية النوعية»[3].

وأعظم شاهدٍ حاكٍ عن هذا المدعى تصريح هؤلاء الفلاسفة أنفسهم بأن هذه الأنواع الموجودة في عالم الطبيعة لها صورتها أو أفرادها في عالم المثال، كما

(1) المصدر نفسه، ص271؛ انظر أيضًا: ص183ـ184 و281؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص352.

(2) المصدر نفسه، ص382.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص304، **تعليقة العلامة الطباطبائي**. وإن كانت الصورة الخيالية والعقلية موجودة في موطن النفس، ولكن بالتدقيق في كلام صدر المتألّهين وما ذكرناه في توضيح نظرية المثل يتضح أن هذا الكلام للعلامة الطباطبائي لا يختص بهذه الصور ويمكن أن يشمل الموجودات المثالية خارج النفس أيضًا، وإن لم يتم التصريح بذلك.

إنّ لها أفرادًا في عالم العقل وليس هذا الفرد العقلي سوى المثل الأفلاطونية. ونجد في كلمات الفلاسفة عبارات كثيرة بهذا المضمون، ومن ذلك تلك الجملة المشهورة:

«العالم المثالي له طبقات كثيرة... وكلّ طبقة فيها أشخاص غير متناهية من الأنواع التي في عالمنا هذا»[1].

وكذلك يذكر صدر المتألهين:

«إنّ جميع هذه النوعيات المركبة لها وجودٌ صوريٌّ [أي غير مادي] في عالم مقداريٍّ مجرد عن هذه المواد واستعدادها»[2].

نعم لا يتبنّى فلاسفةٌ كالعلامة الطباطبائي -وبسبب رفضهم الاتحاد الماهوي للمثل الأفلاطونية والفرد الطبيعي- نظرية الاتحاد الماهوي للموجود المثالي والفرد الطبيعي المشابه له، ويشير إلى ذلك التعبير بـ «عنده» في كلمات الطباطبائي.

اللاماديّة والوجود الأفضل

وههنا يمكن طرح السؤال الآتي: إذا كان الفرد المثالي للماهية في طول الفرد الطبيعي لها، فلماذا ذكر الفلاسفة أنّ الفرق بينهما فقط في المقارنة أو عدم المقارنة مع المادة؟ فذكروا مثلًا أن الجسم المثالي كالجسم الطبيعي له بعد وشكل ومقدار و...إلخ، ولكنّه ليس قائمًا بالهيولى؛ وكأنهما في عرْض واحدٍ؟ والجواب أنّ الاستغناء عن المادة لا يتحقّق إلا بالأفضلية من حيث الوجود؛ بنحو يكون من غير الممكن وجود فردين من ماهية جنسية أو نوعية مع آثار

---

(1) محمد الشهرزوري (شمس الدين)، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، ج3، ص462.

(2) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص259؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، تعليقة بر حكمة الإشراق، ص512 و514 و516؛ صدر المتألّهين، العرشية، ص239-240؛ صدر المتألّهين، المظاهر الإلهية، ص149.

مشتركة ومتشابهة وفي عرْض واحد ويكون أحدهما متقوّمًا بالمادة والآخر في غنىً عنها؛ بل فقط يمكن للفرد من الماهية أن يكون في غنىً عن المادة متى كان له نحو من الوجود أفضل من الفرد الطبيعي المادي والذي يحتاج إلى المادة طبعًا. فالاستغناء عن المادة مستلزمٌ بالضرورة للأفضلية الوجودية ولذا متى التزمنا بأن فردًا من الماهية غير قائم بالهيولى، فهذا معناه أنّ هذا الفرد في طول الفرد الطبيعي القائم بالمادة:

«إنّ كلّ صورة طبيعية في هذا العالم فهي في ذلك العالم إلا أنّها هناك بنوعٍ أفضل وأعلى وذلك أنّها ها هنا متعلّقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكلّ صورة طبيعية ها هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها»[1].

وبملاحظة هذا الجواب المذكور أعلاه يمكننا أن نصل إلى معرفة حقيقة مراد الفلاسفة من أن للموجودات المثالية حركةً وزمانًا. مع أننا قد كشفنا عن أنّ الاتصاف بهذه الأمور مشروط بكونها موصوفة بأنّها مادية. والمراد أنّ هذه الأمور هي كأنواع الجوهر والأعراض الجسمانية لها مصاديق مثالية ليست في عرض مصاديقها الطبيعي حتى يكون لها آثارٌ مشابهة مستلزمة لمادية موصوفها. ولعل هذا السبب هو الذي دفع صدر المتألهين ليقول:

«وأمّا أصحاب الجنّة... فحركاتهم وأفاعيلهم نوعٌ آخرُ... ولهم مقامٌ فيه يكون طيّ الزمان والمكان. فزمانُهم زمانٌ يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانُهم يحضر في حدٍّ منه جميع ما تسعه السموات والأرض»[2].

مراتب عالم المثال

لا بدّ في ختام هذه المرحلة من التذكير بأنّ الذين يتبنّون القول بوجود عالم المثال يعتقدون، أولًا: إنّ عالم المثال نفسه ليس عالمًا واحدًا، بل ثمة عوالم مثالية متعددة كلّ واحدٍ منها في طول الآخر وأفضل من الذي يليه؛ بنحوٍ يكون لكلّ

(1) صدر المتألّهين، الشواهد الربوبية، ص211.

(2) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج9، ص382.

نوع من الجواهر أو الأعراض مما له فرد أو أفراد في عالم الطبيعة بإزاء كلّ فرد طبيعي منه ثمّة فردٌ مثاليٌّ منه في كل عالم من تلك العوالم. وعليه، فبإزاء كل فردٍ طبيعيٍّ من نوعٍ واحدٍ أفراد مثالية متعددة في طول بعضها، ويعبّر عن هذه العوالم اصطلاحًا بتعبير «طبقات». وأعلى طبقة من هذه الطبقات هو أقربها من المجردات التامة العقلية:

«إنّ ذلك العالم على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة، بل في كل طبقة منها أنواع مما في عالمنا... وكلّ من وصل إلى طبقة أعلى وجدها ألطف مرأى وأحسن منظرًا وأشدّ صفاءً وروحانيّة وأعظم سرورًا مما قبلها وآخر الطبقات، وهو أعلاها، متاخم الأنوار العقلية القريبة الشبه لها»[1].

ولكن هل الموجودات المثالية الموجودة في كلّ عالم من هذه العوالم والطبقات في عرْض بعضها أو أنّها كالموجودات في عالم الطبيعة التي هي على الرغم من كونها جميعًا متعلّقة بعالمٍ واحدٍ؛ ولكنّها أيضًا تتصف بالكمال والنقص لو قيست في ما بينها؟ أي كما في عالم الطبيعة حيث تجد أنّ أنواع الحيوانات أكمل من أنواع النباتات وهي أكمل من أنواع الجمادات المركبة وهي أكمل من أنواع البسائط، وكذلك بعض أنواع الحيوانات الأكمل من بعضها الآخر فهل الحيوانات والنباتات والجمادات في كل عالم من العوالم وطبقات المثال كذلك؟ هذا سؤال يحتاج إلى مزيد بحث وتفصيل.

ثانيًا: إنّ للصور الخيالية للإنسان وأنواع من الحيوان وجودًا مثاليًّا قائمًا بالنفس. وبناء عليه فإنّ مجموع الصور الخيالية لكلّ فردٍ من الإنسان والحيوان له عالم مثال قائم بالنفس مستقل عن الآخرين وهو ما يطلق عليه «عالم المثال المتّصل» أو «عالم المثال الصعودي»، في مقابل «عالم المثال المنفصل» أو «عالم المثال النزولي» المستقل عن الإنسان والحيوان والذي ما زال البحث فيه. وعلى

(1) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص514؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص352؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص175؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص516.

هذا الأساس يمكننا الحدس بالكثرة في عوالم المثال والموجودات المثالية:

«فالعوالم هناك غير متناهية، لعدم الترتيب الوضعي... كل منها كعرض السماوات والأرضين من غير مداخلة ولا مزاحمة ولا مماسة»[1].

المرحلة الثالثة: نحوُ تجرّد النفس

يتّفق الفلاسفة في أنّ النفس الإنسانية جوهر مجرد؛ ولكنّهم يختلفون في نحو تجردها وأنه عقلي أو مثاليّ. ويمكننا من خلال ما تقدم من بيان في المرحلة الأولى من التعرّف على آرائهم في هذا المجال.

رأي الفلاسفة السابقين

لا يتبنّى ابن سينا وأتباع مدرسته وجود التجرد المثالي من الأساس حتى يستخدموه في بيان مشكلات النفس. بل إنّهم يرون التجرّد منحصرًا في العقلي ولذا يرون النفس الإنسانية جوهرًا مجرّدًا عقلًا. أمّا شيخ الإشراق فعلى الرغم من أنّه هو صاحب نظرية التجرّد المثالي في الفلسفة؛ ولكنه وأتباعه لم يجعلوا النفس مشمولةً له حتّى يلجأوا إليه في حلّ بعض المعضلات، ولا سيما بعد الموت، ولذا فإنّهم أيضًا يرون انحصار نفس الإنسان في المجرّد العقلي. ولذا يمكننا القول إنّ رأي كافة الفلاسفة القدماء أنّ نفس الإنسان مع سائر الموجودات المجردة والتي يُطلق عليها تسمية «العقل»، لا فرق بينها في نحو تجرّدها. ولذا فإنّه جعل وضمن تصنيفه لماهويات الموجودات النفس في زمرة العقول، وجعلها في الرتبة الوجودية الأدنى والأخيرة منها:

«وعند الناطقة [أي عند النفس الإنسانية] يقف ترتّب وجود الجواهر العقلية»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص512؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص318؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص600 و601؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص252.

(2) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص260؛ انظر أيضًا: يحيى بن حبش السهروردي=

براهين إثبات التجرّد

ذكر ابن سينا براهين عدّة لإثبات تجرد النفس. ويمكننا تلخيص المقدمات الأساسية والمشتركة بين بعض أهم هذه البراهين في القضايا الثلاث الآتية:

1) النفس الإنسانية هي محلّ الصور المعقولة، وطبقًا للأدلّة المتقنة وبناءً على اتّفاق كافّة الفلاسفة:

2) الصور المعقولة غير جسمانيّة ولا امتداد لها، سواء أكان امتدادًا ماديًّا الذي يتبنّاه كافّة الفلاسفة ومنهم ابن سينا، أم امتدادًا مثاليًّا الذي يتبنّاه شيخ الإشراق وصدر المتألهين وأتباعهما فقط، و:

3) محلّ الشيء غير الجسماني غير جسماني.

والنتيجة: النفس الإنسانية فاقدة للامتداد سواء أكان امتدادًا ماديًّا أم مثاليًّا؛ أي هي مجرد عقلي.

إنّ صدق المقدمة الأولى يبتني على أنه، **أوّلًا**: كل إنسان مدرك للكليات، **وثانيًا**: حقيقة الإدراك هي حصول الصورة الإدراكية في نفس المدرِك، **وثالثًا**: حصول واقعية لدى واقعية أخرى لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال حلولها فيها وانطباعها؛ فنفس أي إنسان هي محلّ الصور الإدراكية الكلية أو بحسب الاصطلاح محلّ الصور المعقولة. أما صدق المقدمة الثانية والثالثة فممكن عبر طرق متعددة وتعدد وسائل إثباتها هو السبب في تعدد البراهين المذكورة. فمثلًا في بعض البراهين تمّ إثبات صدق المقدمة الثانية عن طريق نفي الوضع في الصورة المعقولة. وفي بعضها الآخر، عن طريق قابليتها للانقسام، وبموجب المقدمة الثالثة يثبت أنّ النفس أيضًا التي هي محل الصور لا وضع لها ولا تقبل الانقسام ولأنّ كلّ ما لا وضع له ولا يقبل الانقسام مجرّد فالنفس أيضًا هي

= (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص232؛ مع ضميمة الملاحظات ذات الصلة بها في شرح حكمة الإشراق الشهرزوري: «ولي في النفس تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة [وهي العقول] وأنوار مدبّرة [وهي النفوس الناطقة] وبرزخيان وصور معلّقة [أي موجودات مثاليّة]) مضافًا إلى أدلة تجرد النفس الإنسانية التي أوردها».

مجردة. وكذلك في بعض هذه البراهين يتمّ إثبات المقدمة الثالثة عن طريق برهان الخلف وفي بعضها عن طريق آخر. وذكر هذه البراهين وتوضيح وتفصيل مقدّماتها والبحث في صحة وسقم هذه المقدمات والحكم عليها يتطلب رسالة مستقلة لا يتسع لها هذا الكتاب. ولذا سوف نكتفي ههنا بعرض برهانين: برهان لابن سينا، وبرهان مأخوذ من كلمات صدر المتألهين وعلى من يطلب المزيد الرجوع إلى الكتب الفلسفية[1].

برهان ابن سينا

برهان ابن سينا هو برهان الإنسان المعلّق في الفضاء، وبملاحظة ما تقدّم في بيان هذا البرهان يمكننا افتراض حالة يكون في الإنسان أي النفس الإنسانية مدركة لنفسها؛ ولكنّها لا تكون مدركة لبدنها وأعضائها، بل غير مدركة لطولها وعرضها وعمقها وباختصار لا إدراك لها لامتدادها الجسماني. ففي الحالة المفروضة النفس معلومة وأمّا الطول والعرض والعمق والامتداد

---

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص187-196؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص368-373؛ ابن سينا، **النجاة**، ص356-371؛ ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص100-102؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص57-69 و208 و263-270؛ ابن سينا، **المباحثات**، ص119-122 و238؛ ابن سينا، **دانشنامه علائى: الطبيعيات**، طبيعيات، ص110-122. وكذلك لمراجعة براهين هذه الأدلة انظر: بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص807-880؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص110-116؛ ج3، ص125-129، 424-426؛ ج4، ص47-48، 50، 204-206؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **هياكل النور**، ص71-72؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص345-382؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص285-289؛ الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص285-300؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص267-453؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص467-509؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص211-214؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص250-252 و256-263؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص509 و524-536؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص113-326؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص493-497؛ ج8، ص42-43 و360-403.

والجسمانية فمجهولة، ولأن المعلوم من حيث هو معلوم غير المجهول من حيث هو مجهول، فالنفس مغايرة للبدن وأعضائه، بل هي ليست جسمًا. وبعبارة أوضح: الإنسان في الحالة المذكورة يدرك نفسه أي ذاته بالعلم الحضوري دون أن يحيط بشيء من الامتداد والجسمانية، ولو كانت ممتدة وجسمانية فلا بد من أن يحيط بذلك؛ لأنه في العلم الحضوري المعلوم نفسه يحضر لدى العالم، ولذا لا مجال فيه للخطإ. وبناء عليه نصل إلى أن النفس الإنسانية ليست جسمانية، أي مجردة:

«[إنّ الإنسان المفروض] يُثبت ذاته ولا يثبت لها طولًا ولا عرْضًا ولا عمقًا... وأنت تعلم أن المثبَت غير الذي لم يثبت... إذًا فالمثبِت [أي الإنسان المفروض] له سبيل إلى أن ينبّه على وجود النفس شيئًا غير الجسم [الذي هو البدن]، بل هو غير الجسم [مطلقًا أي هو مجرّد]»[1].

برهان صدر المتألّهين

وأما البرهان المأخوذ من كلمات صدر المتألهين فيبتني على العلم الحضوري للنفس بذاتها، وهو مشابه للبرهان الذي ذكرناه لإثبات جوهرية النفس الإنسانية. وهذا البرهان يثبت فقط أنّ وجود النفس ليست في أيّ محل ومن ذلك ينفي حلولها في المادة، ولكن لإثبات تجرّد النفس لا بد مضافًا إلى ذلك من إثبات أنّ النفس لا تشتمل على المادة أيضًا؛ أي ليست هي أمرًا مركّبًا من مادة وصورة؛ لأنّ التجرّد مشروطٌ بأمرين: الأوّل عدم الحلول في مادّة والثاني عدم الاشتمال على مادة؛ أي شرط التجرّد مطلق عدم الحاجة إلى المادّة، سواء من جهة الحلول أم من جهة الشمول.

ولو أردنا أن نقيم هذا البرهان لإثبات مطلق عدم حاجة النفس إلى المادّة لإثبات تجردها فيكفي الاستعانة بما تقدّم في الفصل الثامن، وذلك بجعل المقدمة الآتية: «التجرّد شرط الحضور» بديلًا للقضية الأولى إلى الثالثة في

---

(1) ابن سينا، الشفاء: النفس، ص13.

البرهان المذكور ونصل بذلك إلى النتيجة المطلوبة وأن نفس الإنسان مجرّدة، وذلك بالنحو الآتي:

1) التجرّد شرطُ الحضور، أي ما لم يكن الشيء مجرّدًا فلن يكون مشمولًا لأي علم حضوري؛ لا العلم الحضوري بذاته ولا بغيره كما لا يمكن أن يحيط به غيره بالعلم الحضوري، فالعلم الحضوري مستلزم للتجرد، ولكن:

2) لكلّ إنسان علمٌ حضوريّ بذاته؛ وبناء على ما تقدم في الفصل الثامن عشر:

3) النفس الإنسانية هي مبدأ أي إدراك لديه، سواء أكان حضوريًّا أم حصوليًّا، لا البدن ولا المجموع المركب من النفس والبدن، إذًا:

4) نفس الإنسان لها علم حضوري بذاتها، لا البدن ولا المجموع، ولذا نصل إلى النتيجة المطلوبة وهي:

نفس كلّ إنسان مجردة.

وهذا البرهان المذكور أعلاه يثبت التجرّد العقلي لدى الفيلسوف الذي لا يتبنّى التجرد المثالي للنفس؛ لأنّ إثبات مطلق التجرّد في النفس مساوٍ لإثبات التجرّد العقلي لها. فكل برهان يثبت تجرّد النفس يثبت في الحقيقة التجرد العقلي.

رأي صدر المتألهين

إنّ رأي صدر المتألهين الذي يتبنّى القول بالتجرّد المثالي، ولا يراه خاصًّا بموجودات عالم المثال المنفصل يختلف عن هذا. فمن وجهة نظره التجرّد القابل للإثبات هو التجرّد الشامل لكافة النفوس الإنسانيّة دون استثناء وهو التجرد المثالي:

«فالجسم وعوارضه من الدنيا.. والنفس وعوارضها من البرزخ [أي المثال]»[1].

(1) صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص269؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**،=

بل يدّعي أنّ النفوس الإنسانية عدا النادر منها فاقدٌ للتجرد العقلي[1]. وعلى هذا الأساس يرى أن الكثيرَ من البراهين التي أقامها الفلاسفة السابقون لإثبات تجرّد النفس تثبت فقط مطلق التجرد من المادة، لا خصوص التجرد العقلي، كما إنّها لا تثبت خصوص التجرد المثالي. ولكن لأن الفلاسفة هؤلاء لم يكونوا من القائلين بالتجرّد المثالي، كان إثبات مطلق التجرّد عندهم مساويًا لإثبات التجرّد العقلي واستنتجوا من البراهين المذكورة هذا النحو من تجرّد النفس. نعم بعض البراهين التي ذكروها تثبت التجرّد العقلي في النفس الإنسانية، ولكننا من خلال التدقيق نجد أن هذه البراهين وخلافًا لما يظنونه لا تشمل سوى عددٍ محدودٍ من الناس ولا تشملهم جميعًا[2].

معنى التجرّد المثالي للنفس

عندما يتحدّث صدر المتألهين عن التجرد المثالي للنفس فهذا بمعنى أن قوة أو قوى النفس لها تجرد مثالي، كقوة الخيال، ولأنّنا سوف نذكر أنّ رأيه أنّ قوى النفس ليست بواقعيات مغايرة للنفس؛ بل هي مراتب لها، فمعنى هذا المدّعى أن مرتبة من مراتب النفس هي مجرد مثالي؛ سواء أكانت واجدة لمرتبة أو مراتب من التجرّد العقلي أيضًا كما في النوادر من أفراد الإنسان الواجد لذلك، أو كانت فاقدة لمثل هذه المراتب، كما إنّ أغلب أفراد الإنسان كذلك. ولهذا السبب كان سعيه دومًا لإثبات التجرد المثالي للنفس عن طريق إثبات التجرّد المثالي للخيال.

إنّ طريقته في إثبات التجرّد المثالي لقوة الخيال، وفي عدد من البراهين

=ص517 و518؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص559 و655 و709؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص269.

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص283 و284؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص243.

(2) هذه الملاحظة توجب على من يريد النظر التفصيلي في براهين إثبات تجرد النفس أن ينظروا في أبعاد ذلك والحكم في هذا المجال بدقة.

مشابهة لطريقة ابن سينا في بعض براهينه لإثبات التجرّد العقلي للنفس والتي سبق ذكرها وأشرنا إليها. فابن سينا ولإثبات التجرّد العقليّ للصور المعقولة يثبت التجرّد العقلي للنفس التي هي المدرِكة لهذه الصور؛ فصدر المتألهين أيضًا ومن خلال إثبات التجرد المثالي للصورة الخيالية يثبت التجرد المثالي لقوة الخيال التي هي المدرِكة للصور الخيالية.

يلتزم ابن سينا وعلى أساس الرأي الشائع بأنّ قوام الإدراك بالحصول -وبعبارة أخرى: تقدمت في الفصل الثامن بالحضور- صورة المعلوم لدى العالم والمدرِك، وعلى أساس الاعتقاد بأن علم الإنسان بالأشياء لا يؤدّي إلى هذا الحصول إلا مع حلول الصورة المذكورة في القوة المدرِكة لها -وهي عرض- أو في محلّ هذه القوى، يلتزم أوّلًا: القول إنّ كافة الصور الإدراكية لدى الإنسان ومنها الصور الخيالية هي من الأعراض. وثانيًا: اعتمادًا على بعض خصائص الصورة الخيالية فإنّه يثبت أنّ محل بالضرورة لا بدّ من أن يكون الجسم أو الأمر الجسماني نصل إلى النتيجة التي تقول إنّ قوة الخيال أيضًا إما أن تحلّ في مثل هذا المحلّ أو أنّ محلّ هذه الصور أمر جسماني، ويقيم أدلّة ثلاثة على هذا المدعى(1). وفي واحد من هذه الأدلّة الثلاثة يعتمد على الخصوصية التي تنص على أن للصورة الخيالية أجزاء متمايزة وبالدقة كأجزاء الشيء المحكي والأجزاء المذكورة لها وضع بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر وبالدقة كما لوضع أجزاء الشيء المحكيّ نسبة في ما بينها، وهذا الأمر مستلزمٌ لكون محلّ هذه الصور الجسم أو أمرًا جسمانيًا:

«إنّ الصورة المرتسمة في الخيال [لها أجزاء وجزئيات]... تتميّز في الخيال كالمنظور إليها، لا يمكن أن تتخيّل... [إلا] أن ترتسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم وأجزائها في أجزائه»(2).

وهذا الدليل أقامه وبيّنه بشكلٍ دقيقٍ جعل كافة الفلاسفة السابقين على

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء: النفس، ص167ـ 171.

(2) المصدر نفسه، ص167.

صدر المتألّهين يتبنون مدّعى ابن سينا هذا؛ إلى حدٍّ حتى شيخ الإشراق والذي هو من أبان عن عالم المثال واستفاد منه في تبيين الإدراك الخيالي، يرى أن قوة الخيال أمر مادي وجسماني[1].

التجرّد المثالي للخيال

لقد كان صدر المتألهين أوّل فيلسوفٍ لم يقبل رأي ابن سينا. ويعتقد بأن قوام الإدراك وإن كان بحصول صورة المعلوم للعالم والمدرِك، فهذا لا يعني أنّ هذا الحصول لا يتمّ إلا عن طريق الحلول. بل العينية أو الاتحاد أو الصدور يمكن أن تكون أيضًا سببًا للحصول[2]. بل يمكننا إثبات أنّ حصول الصورة الإدراكية للنفس لا يمكن إلا عن طريق الاتحاد أو الصدور. وهو يثبت من خلال دليلين أن حصول الصور العقلية الكلية للنفس ممكنٌ من خلال اتحادها مع القوة العاقلة لدى النفس[3]. واعتمادًا على خصوصيّة أخرى في الصورة الخيالية -غير تلك الخصوصية التي اعتمد عليها ابن سينا- يُثبت أن حصول هذه الصور للنفس يتحقّق من خلال صدورها عن قوة خيال النفس. وعليه، فالعلاقة بين النفس والقوى المدركة والصور الإدراكية ليست علاقة حلولية حتى تكون مشمولة للاستدلال المشهور لدى ابن سينا. ثمّ إنّ صدر المتألهين ومن خلال التحليل العميق في استدلال ابن سينا يُثبت أنّ الخصوصيات التي اعتمد عليها ابن سينا في الاستدلال يمكن أن يكون بيانها على أساس التجرد المثالي للصورة الخيالية وصدورها من القوة المجردة الخيالية، ولا ينحصر طريق بيانها بأن الصورة الخيالية -وكما كان يظنه ابن سينا- عرض حال في الجسم أو قوة جسمانية حتى نقع في التعارض[4].

---

(1) انظر: يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص211-213 و231.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص480.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص4-9.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص334-338.

إشارة إلى الاستدلال

عرض صدر المتألّهين أدلّة عدّة لإثبات تجرّد قوة الخيال[1]. وفي أحدها وبملاحظة الخصائص المتعددة في الصورة الخيالية يثبت أنّ الوضع الذي في أجزاء الصورة الخيالية في ما بينها ليس هو كنحو الوضع الموجود في عالم المادة بين الأجزاء المحكية عن هذه الصور، مع أنّهما متشابهان؛ أي إنّ وضعهما مثالي وخيالي وليس ماديًّا. فللصورة الخيالية تجرد مثالي وليس ماديًا، وينتج من ذلك أيضًا أن قوة الخيال لا يمكن أن تكون محلًّا ماديًّا للصورة الخيالية. ولكن أيضًا من غير الممكن أن لا يكون بينهما علاقة، وإلا فإنّ الصورة الخياليّة لن تحصل للنفس ولا لقوة الخيال، ولن يتحقّق أي إدراك خيالي. فلا بد من أن تكون العلاقة بينهما صدورية؛ أي إن حصول الصورة الخيالية لدى قوة الخيال والنفس من جهة أنّها صادرة عنها ولما كان تأثير المبدإ الجسماني مشروطًا بوجود المادة والعلاقة الوضعية بينهما فإن مبدأ الصورة الخيالية الفاقدة للمادة من غير الممكن أن يكون ماديًّا وجسمانيًّا، وعليه، فإن قوة الخيال مجردة؛ ولكنها ليست قوة العقل المدركة للصور المعقولة الفاقدة للامتداد وللوضع تمامًا؛ لأنّه ثبت لدينا أن مثل هذه القوة لا يمكن أن تكون مدركة مباشرة للصورة الخيالية التي لها وضع وامتداد. وبناء عليه فقوة الخيال تجرد غير عقلي ولا يصدق عليه إلا أنه تجرد مثالي:

«إنّ الصورة غير ذات وضع [ماديّ] وكل ما لا وضع [ماديّ] له لا يمكن حصوله في ذي وضع [مادي] فهي غير حاصلة في قوة جسمانية، لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية، فالمدرِك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة، لأن مدركات العقل غير منقسمة»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص475_487؛ المصدر نفسه، ج8، ص226_230.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص478.

19-1- البدن المثالي

ذكر صدر المتألهين وفي مواطن مختلفة من مصنّفاته أنّ الإنسان له بدن مثالي غير هذا البدن الطبيعي[1]؛ أي إنّه يتشكل من أمور ثلاثة: النفس الناطقة، والتي تتّصف بالتجرّد المثالي في أكثر أفراد الإنسان، البدن المثالي والبدن الطبيعي والأخير يبقى مع الإنسان إلى لحظة موته فقط.

وحذرًا من الوقوع في الخطإ لا ينبغي الخلط بين مدّعى صدر المتألهين بأن للإنسان بدنًا مثاليًّا مضافًا إلى البدن الطبيعي وبين مقولة أخرى له وأنّه بإزاء كل فرد طبيعي من الماهية يوجد فرد في عالم المثال، لأنّنا بذلك سوف نصل إلى نتيجة خاطئة وهي أنّ مراده أنّ الإنسان له بإزاء بدنه الطبيعي بدن مجرد في عالم المثال؛ وذلك لأنّ المقولة الأخيرة ترتبط بموجودات المثال المنفصل والعلاقة النوعية والفردية لها مع الموجودات الطبيعية؛ وأما البدن المثالي الذي يبحث في هذا الفرع فهو مرتبط بباطن الإنسان وهو قائم بالنفس كما سوف نلحظ ذلك.

فالبدن المثالي هو ذاك البدن الذي نراه في الرؤيا: فنرى بعينه، ونسمع بأذنه وهكذا؛ لأن الموجودات المثالية منها البدن المثالي للإنسان لا تقبل الإدراك بالحواس الظاهرية للإنسان وإلا لأدركها كل إنسان وارتبط بها. ولذا فالإنسان العادي ونظرًا إلى اشتغاله نفسه بشكل أساس بحواسه الظاهرية، لا يمكنه أن يدرك البدن المثالي إلا بعد الموت أو في حالة النوم أو عند الغيبوبة وأمثال هذه من الحالات التي تتعطّل فيها حواس الإنسان جميعها. حينئذٍ يدرك الإنسان الموجودات المثاليّة ومنها بدنه المثالي وأعضاء هذا البدن. فهو يشعر بوجدانه في الرؤيا أنّ له أذنين يسمع بهما؛ وحنجرةً وفمًا ولسانًا ينطق من خلالها، عينين يرى من خلالها؛ وأنفًا للاستشمام، ولسان يتذوق به، وجلدًا يلمس به

(1) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص249؛ المصدر نفسه، ج9، ص18-19 و31 و183 و281؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص554 و655 و659-660؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص318؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص600؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص296.

الأشياء، وهكذا. ولكن لا يخفى أنّ هذه الأشياء التي يسمعها ويقولها ويراها ويشمها ويلمسها ليست من الأمور الجسمانية الطبيعية وإلا لكان غيره أيضًا يملك القدرة على الإحساس بها، وكذلك الأعضاء التي يدرك بها هذه الأمور فإنّها ليست مادية وإلا لأمكنه الإحساس بها عند اليقظة. وعليه، فمدرَكات الإنسان في عالم الرؤيا والأعضاء الإدراكية وغير الإدراكية أي بدنه وشكله ولونه ووضعه كلّها ذات تجرّد مثالي في عالم الرؤيا. فلكلّ إنسان بدنٌ مثاليّ بأعضاء ولون وشكل ووضع مثالي ولكنّه يغفل عنه بسبب اشتغال الإنسان بالبدن الطبيعي وأعضائه وقواه.

«وذلك الجسم [أي البدن المثالي] هو الصورة التي يرى شخصه في المنام يدرك إداراكات جزئية ويعمل أعمالًا حيوانية، فيسمع بأذنه ويرى بعينه ويشم بأنفه ويذوق بلسانه ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجله، وهذه كلها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية»[1].

ويعبّر صدر المتألهين أحيانًا عن هذا البدن المثالي بـ «الحيوان النفساني»[2] وأحيانًا بـ «الحيوان البرزخي»[3] الموجود في باطن الإنسان، وأحيانًا أيضًا كالعبارة الأخيرة بـ «النفس الحيواني»:

«وأما من جعل [من الحكماء] النفس جسمًا فقد أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية.. [أي] شبحيًّا برزخيًّا صوريًّا أخرويًّا له أعضاء حيوانية وبواسطتها تتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي و[بواسطتها] يدرك الجزئيات والحسيات»[4].

والمستفاد من العبارة المذكورة أعلاه أوّلًا: أن الإنسان هو المقصود من النفس الحيوانية، وهذا ما نجده في بعض عبارات صدر المتألهين، وهو البدن

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص249.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، ص117.

(3) صدر المتألّهين، **العرشية**، ص239_240.

(4) المصدر نفسه؛ صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، ص117؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص516.

المثالي له؛ ثانيًا: أنّه أحيانًا يذكر أن البدن المثالي هو بعينه النفس بل يطلق عليه أحيانًا مفردة «النفس»[1]، ومراده من هذه النفس ليس النفس الناطقة بل مراده النفس الحيوانية للإنسان[2]. ولكن ما هو المراد من كون البدن المثالي هو النفس الحيوانية للإنسان؟ بملاحظة أنّه ليس للإنسان سوى نفسين إحداهما الإنسانية والأخرى الحيوانية، يمكننا أن نستنتج أن المراد نفس القوى الحيوانية التي يكون لها تجرّد مثاليّ فتشكّل بدنًا مثاليًّا. ولكننا سوف نعتمد من الآن عبارة «النفس الناطقة» لنشير بها إلى تلك النفس التي لم تصل إلى حدّ المرتبة العقلية وما زالت في حدّ المثال ومرادنا من «مرتبة النطق» أو «التجرد النطقي» مثل هذه المرتبة من التجرد المثالي، وفي المقابل نستخدم عبارة «النفس العاقلة» في الدلالة على النفس التي وصلت إلى المرتبة العقلية.

وبهذا يتّضح أنّ البدن المثالي والنفس متغايران في الأفراد التي وصلت إلى التجرد العقلي، وباختصار فإنّ مغايرة البدن المثالي للنفس العاقلة أمر واضح بيّن. ولكن في ما يرتبط بالأفراد الذين لم يصلوا إلى هذه المرتبة وما زالت نفوسهم في مرتبة التجرد النطقي فيمكننا أن نسأل: **أولًا**: ما هي خصوصيات هذه النفس، أي النفس الناطقة التي تجعلها تتمايز عن البدن المثالي وعن النفس العاقلة؟ وباختصار، ما هو الفصل المميز للنفس الناطقة؟ **وثانيًا**: ما هي العلاقة بين النفس الناطقة للشخص وبدنه المثالي؟

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص362؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص249؛ المصدر نفسه، ج9، ص183 و516.

(2) ويؤيد هذا الكلام مفادان يمكن استفادتهما من عبارة صدر المتألهين وأنه يرى أن لنفوس الحيوانات الحكم نفسه الذي للنفس الحيوانية للإنسان، فهي أيضًا في عين تجردها تقبل الامتداد والمقدار واللون وأمثال ذلك: «الحق أن نفوس الحيوانات مدركه لذواتها بنفس ذواتها إدراكًا خياليًّا لا بإله الخيال بل بهوياتها الإدراكية وذلك يقتضي تجردها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد والصور والأشكال وغيرها [بخلاف النفوس الحيوانية]» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص278).

الفصل المميّز للنفس الناطقة

لا بدّ في الإجابة عن السؤال الأول من القول إنّ خصوصية النفس العاقلة أنّ لها إدراكًا عقليًّا خالصًا[1]، ولذا نعبر عنها بالتعقّل؛ أي يمكنها أن تدرك المفاهيم الكلية والقضايا المؤلّفة منها والتي هي في مرحلة التجرّد العقلي بلحاظ وجوديٍّ دون أن تستفيد في سبيل هذا الإدارك من قوة الخيال والصور المخزونة فيها[2]. وعندما تواجه مثل هذه النفس الوجود العقلي فإنّ الصورة تكون بنحو المشاهدة عن قرب لا المشاهدة عن بعد[3]. ويذكر صدر المتألهين

(1) زيادة قيد الخالص لأن صدر المتألهين يرى أن التفكر من خصائص كل إنسان، وليست خاصة بالنادر من أفراد الإنسان، وكما سوف يأتي عاجلًا؛ ولا شك في أن التفكّر غير ممكن مع عدم إدراك المفاهيم الكلية العقلية. فعموم الناس قادرة على الإدراك العقلي. ولذا لا بد لنا من القول بأن المراد من أن الإدراك العقلي يختص بالأفراد النادرة من التعبير بالخالص.

(2) ولعل عدم قدرتنا على إدراك المفاهيم الكلية بدون إدراك أسمائها يرجع إلى عدم الخلوص أيضًا. ولو تأمّلنا بدقة فسوف نجد أننا عامة الناس لا يمكننا أن نفكر بدون الألفاظ، وكأننا في حالة التفكير بدل أن نجعل تلك المفاهيم الكلية في قالب قضايا عقلية وهي في قالب قياسات عقلية نجعل الألفاظ الدالة عليها فنرتبها وكأن التفكير نوع من حديث النفس.

(3) لمزيد تفصيل حول الإدراك العقلي الخالص لا بد من التذكير بما تقدم في الفصل التاسع في بيان حقيقة الانطباق ومناط الكلية والجزئية طبقًا لما يراه صدر المتألهين، وقد ذكرنا أنّ ماهية الشيء في العقل تقترن بنوعين من الاشتراك: أحدهما الاشتراك الوجودي المرتبط بنحو تجرد وجود هذه الماهية، والآخر الاشتراك الماهوي بمعنى مطابقة ماهية الشيء مع المصاديق المتكثّرة وحملها على الواقعيات المتعددة، وذكرنا أن الاشتراك الوجودي لماهية الشيء هو منشأ الاشتراك الماهوي له؛ لأن ماهية الشيء في العقل لما كان لها وجود مجرد عقلي فهي من جهة أكمل من الوجود المادي للماهية، إذ إنها واجدة لنفس سنخ الكمالات الذاتية الموجودة في الفرد المادي من الماهية بنحو أفضل وأعلى، ونتيجة ذلك أن يكون لها وحدة مع الفرد المادي لتلك الماهية؛ كتلك النسبة بين كل وجود أكمل في السلسلة التشكيكية للوجود مع الوجود الناقص منها، ومن جهة أخرى نسبتها إلى كافة الأفراد المادية للماهية واحدة، بنحو تكون كل نسبة إليها مع أحدها بالضرورة لها تلك النسبة نفسها مع الأفراد الأخرى، وبالاصطلاح فإن كافة الأفراد المادية للماهية مشتركة مع بعضها في هذه النسبة، والنتيجة أنّ الوجود العقلي للماهية له اتحاد ووحدة تشكيكية مع كل فرد من الأفراد المادية للماهية، وبالعبارة المعروفة مشتركة بينها؛ وهذا الاشتراك الوجودي هو الذي يعبّر عنه بـ«الكلي السعي». وهذا الاشتراك الوجودي والكلي السعي هو ما يتحقق إدراكه بصورة الوحدة الماهوية بين الأفراد المادية للماهية وبين الوجود العقلي لها والتي يعبّر عنها بـ«انطباق الذهن والعين»=

=وبموجب ذلك تكون الماهية الموجودة في مرتبة العقل كلية وقابلة للانطباق على أفراد كثيرة:
«إن مناط الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلي... فالصورة العقلية لماهية الإنسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين». (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص281 و282).
وبملاحظة ما تقدّم أعلاه يظهر أن مراد صدر المتألهين من التعقل (الإدراك العقلي الخالص)، فالإدراك الحضوري لهذا الوجود العقلي هو بنحو قوي لا الإدراك الحضوري الضعيف الذي يؤدي فقط إلى ظهور ماهية المعلوم في الذهن. فالمراد من الإدراك الحقيقي الكلي مشاهدة الوجود الأفضل العقلي للماهية المعلومة لا صرف إدراك الماهية.
وعلى هذا الأساس فإن صدر المتألهين يرى العاقل هو من يضيف إلى إدراكه للماهية المعلومة مشاهدة الوجود العقلي الأفضل لهذه الماهية أيضًا. وهذا المضمون هو ما ورد في الفصل التاسع التعبير عنه بـ«المشاهدة عن قرب». وعلى هذا الأساس يعتقد صدر المتألهين أن الأدلة التي تعتمد على عاقلية النفس لإثبات تجردها العقلي تشمل فقط مثل هذه النفوس لا كافة النفوس. نعم هذه المشاهدة مشروطة بأن تدرك النفس هذا السنخ من الحقيقة بنحو أضعف وأدنى بنحو الوجود المثالي ضمن الصور الخيالية ولأنه في مثل هذه الصور هذا السنخ من الحقيقة مختلط مع غيره فمن الضروري تشذيبه عن غير الخالص الذي يظهر للذهن مع القيود والزوائد والخصوصيات لكي يستعد لمشاهدة هذا السنخ من الحقيقة بصورة صرف وعقلية:
«إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الإنسانية، لا النفوس العامية؛ إنما يدل على تجرد نفس تعقل الصورة العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد، الذي لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات» (المصدر نفسه، ص283).
والآن يأتي السؤال التالي: ما هي خصوصية الصورة التي تدرك بهذا النحو؟ أي كيف يمكننا أن نعلم بأننا وصلنا إلى الإدراك الكلي والتعقل؟ يجيب صدر المتألهين عن هذا الجواب بقوله:
«وبالجملة [هذا البرهان يدلّ على تجرد النفس] كل من يمكن له أن يلاحظ... صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بان يكون إنسانًا بحتًا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية الوضع الخاص والكم الخاص والأين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه وأعضائه حتى أنه يعقله ذا رأس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة لأنّ ذلك معنى إدراك الماهية الكلية لشيء» (المصدر نفسه).
ثم يؤكد بعد ذلك أن القليل من الناس من ينال مثل هذا الإدراك ثم يتعرض بعد ذلك لنحو الإدراك الكلي المتحقق لدى أكثر الناس والذي هو الإدراك العقلي غير الخالص والمشوب بالخيال:
«وقل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لأكثر الناس أن يرتسم في خياله صوره إنسان مثلًا فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه بأنّ هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وأنّها غير جهة الاختلاف إدراكًا خياليًّا كما يدرك جهة الاتحاد بين أجزاء الماء مثلًا بحسب الحس=

خلال توضيحه لخصوصية الصورة التي تدرك بمثل هذا النحو الآتي:

«كل من يمكن له أن يلاحظ... [مثلًا] صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون إنسانًا بحتًا يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والأين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه وأعضائه حتى إنّه يعقله ذا رأس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة لأن ذلك معنى إدراك الماهية الكلية لشيء»[1].

وخصوصية النفس الناطقة أن لها إدراكًا عقليًا خالصًا، أو بعبارة صدر المتألهين لها إدراك عقليٌّ مشوبٌ بالخيال:

«إنّ الذي يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلية وجودها في أذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان... [فإذا] وجدت ماهيته في ذهن أكثر الناس فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة؛ لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار»[2].

إنّ مواجهة النفس التي لديها مثل هذا الإدراك العقلي مع الموجود المجرّد العقلي هي «مشاهدة عن بعد». ومثل هذه النفس، **أولًا**: تدرك المفاهيم الكلية والقضايا المؤلّفة منها، ولكن مع الاستعانة بالصور الخيالية؛ **ثانيًا**: قادرة على النظر والكسب؛ أي يمكنها ومن خلال تركيب المفاهيم الكلية في قالب

=ويعلم أن جميع أجزاء الماء ماءٌ وكما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماءٌ مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك أن أفرادها المنفصلة ماءٌ إدراكًا خياليًا». (المصدر نفسه، ص284، انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص265 و266).

(1) المصدر نفسه، ص283؛ انظر: صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، ص117؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص239؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص516.

(2) المصدر نفسه، ص295؛ يقول أيضًا: «النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلاً بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين [أي العقل والخيال] والمتوسط بينهما... وأما النفس الناطقة أعني الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضة... فهي ليست موجودة في أكثر الناس» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص371–372؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج3، ص365 و366؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص516).

التعريفات من الوصول إلى مفاهيم كلية جديدة، ومن خلال طريق الاستقراء من الوصول من القضايا الشخصية إلى قضايا غير شخصيّة ظنية أو يقينية، وكذلك من خلال طريق القياس من تركيب قضايا جزئية وكلية للوصول إلى نتائج جديدة[1].

وفي المقابل فإنّ البدن المثالي فاقدٌ تمامًا للإدراك العقلي؛ سواء أكان تفكّرًا أم تعقلًا؛ وهو عاجز عن مشاهدة الموجود العقلي، حتّى بالمشاهدة عن بعد؛ وليس له سوى الإدراك الجزئي ولا يقدر إلا على مشاهدة الموجود المثالي[2].

والنتيجة هي أنّ الفصل المميّز للنفس الناطقة هو التفكّر أو الإدراك العقليّ غير الخالص. وعليه، لكي ندرِك وفي مسير الحركة الجوهرية الاشتدادية أنّ الإنسان متى حدثت له النفس الناطقة لا بد من البحث عن الزمان الذي وصل فيه إلى أول إدراك عقلي.

مراتب النفس الناطقة

من الواضح أنّ للإدراك العقليّ مراتب عدّة. فإدراك المفهوم الكليّ مرتبة أدنى من إدراك القضايا المؤلّفة من هذه المفاهيم. وكذلك إدراك هذه القضايا

---

(1) ما ذكرناه من الفارق بين التفكر والتعقل مأخوذ من كلام صدر المتألهين: منها قوله: «الإنسان يتكون أولًا من أمر عدمي وهي قوة هيولانية ويتكوّن أيضًا جمادًا ميتًا ثمّ يصير حيوانًا، ثم يصير إنسانًا بشريًا متفكرًا متصرفًا في الأمور ثمّ يصير إنسانًا معنويًا ذا نفس ناطقة ثمّ يصير جوهرًا قدسيًا وروحًا إلهيًا». (صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص135ـ136 ملخصًا)؛ «إن [النفس] يتدرج في الاشتداد والترقي فيصير أولًا طبيعة حافظة، ثمّ جوهرًا غاذيًا منميًا مولّدًا، ثمّ حساسًا، ثمّ متخيلًا وها هنا أوان تجرده عن البدن الطبيعي، ثمّ يصير متفكرًا، ثمّ عاقلًا ومعقولًا». (المصدر نفسه، ص148، ملخصًا). وكما نلاحظ فإنه في تعداده لمراحل تكامل الإنسان من الجسمانية إلى التجرد التام العقلي جعل أولًا مرتبة الفكر متقدّمة على التعقل وأدنى منها، وثانيًا، جعلها من خصائص الإنسان البشري الشامل لأكثر أفراد الإنسان، وذلك خلافًا للتعقل الذي هو من خصائص الإنسان القدسي ولا يشمل سوى أفراد قليلة من الناس. كما هو ظاهر العبارة المنقولة في الهامش في الصفحات السابقة.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص249؛ المصدر نفسه، ج9، ص183.

بالقياس إلى إدراك الاستقراء، وإدراك الاستقراء بالمقارنة مع إدراك القياس أو الاستدلال وهكذا... وكذلك إدارك المفهوم الكلي الماهوي المحسوس بالقياس إلى إدراك المفهوم الكليّ الماهوي غير المحسوس، أو الكلي غير الماهوي في مرتبة أدنى وهكذا... وبناء على هذا الاختلاف فإنّ الطفل في أول مراحل إدراكه الكلي لا يختلف من حيث الكم عن العالم الرياضي الذي يدرك المفاهيم الانتزاعية والصور الرياضية والقضايا ذات الصلة بها ويحلّها لكي نلحظ فيه الكم وعدد المفاهيم المدركة، بل الاختلاف في القدرة على التفكّر. فهذا العالم من حيث القدرة على التفكّر في مرتبة أفضل بكثير من الطفل. ومن هنا، فكما إنّ للتجرّد المثالي عرضه العريض، وبعبارة أدق مراتبه الطولية المتكثّرة، فإنّ مرتبة التجرّد النطقي في داخلها تشتمل على مراتب طولية متكثّرة؛ ومن هنا لا تكون النفس الناطقة من حيث القوة والضعف على حدٍّ واحدٍ عند جميع الأشخاص، بل في الفرد الواحد لا تكون ثابتة بنحو واحد، بل من لحظة الحدوث ترتقي بالحركة الاشتدادية الجوهرية إلى مراتب أعلى.

النفس الناطقة والبدن المثالي

في ما يرتبط بالسؤال الثاني حول العلاقة بين النفس الناطقة والبدن المثالي نجد أن الأفضل أن نستعين بالمقارنة؛ أي مقارنة علاقة النفس بالبدن المثالي بعلاقة النفس بالبدن الطبيعي. والمراد من علاقة النفس بالبدن الطبيعي تلك النظرية المعروفة إلى زمان صدر المتألّهين حول هذا الأمر؛ كما إنه هو أحيانًا وفي مقام المقارنة لاحظ هذه النظرية. وبملاحظة هذا الأمر فإن أبرز خصوصية في البدن المثالي بالقياس إلى البدن الطبيعي ترجع إلى نحو ارتباطها بالنفس، فإن رابطة البدن المثالي بالنفس رابطة الفعل والفاعل. فالنفس موجِدة للبدن المثالي، وأما علاقة البدن الطبيعي والنفس فهي علاقة القابل والمقبول[1]. وعندما نقول

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص318؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص600؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص252؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص269.

إنّ البدن الطبيعي قابل للنفس فهذا يدلّ تلويحًا على خصوصية البدن الطبيعي التي يفقدها البدن المثالي. وبناءً عليه يمكننا تفصيل هذه الخصوصية في الآتي:

1ـ البدن الطبيعي بمنزلة المادّة المستعدّة لحدوث النفس، فهي مرجّح حدوث النفس، وأما في ما يرتبط بالبدن المثالي فالأمر على العكس فالنفس هي بمنزلة الفاعل والمرجّح لحدوث البدن.

ومع تجاوز هذا فإنّ للنفس كمالاتٍ متصورة متنوّعة تشمل المعارف العقلانية الحاصلة من النظر، والملكات النفسيّة الحاصلة من العمل والتي كانت فاقدة لها عند بداية حدوثها؛ ولكنها تطلبها بذاتها، وقد ذكروا في المباحث المتعلقة بالمادّة أنّ اكتساب الكمال للفاقد له مشروطٌ بأن يكون لذلك الشيء نوعُ تعلّقٍ بالقابل المادي والذي هو بلحاظه بالقوة وقابل للكمال، وإلا فإنّه لن يكون قابلًا للتغيير، ومن جهة أخرى:

2ـ البدن الطبيعي هو القابل المادي للنفس، لا البدن المثالي الذي هو فعلٌ مجرد؛ ولذا:

3ـ تقارن النفس والبدن الطبيعي هو المجوّز للتكامل العَرَضي أو الذاتي للنفس، وأما تقارن النفس مع البدن المثالي فلا يجوّز تكامله.

أما تلقّي النفس للكمالات النظرية والعملية المذكورة من واهب الصور، فهو يتوقّف على الاستعداد لحصولها، واكتساب هذا الاستعداد مشروطٌ باستخدام الأعضاء الإدراكية والمحرّكة للبدن الطبيعي من قبيل العين والأذن و...، وبحسب الاصطلاح بتصرفها بهذه الأعضاء ترتبط النفس بعالم الطبيعة؛ وذلك على النحو الآتي: من خلال الاستفادة من القوى الحسية الظاهرية كالنظر والسمع و...، وبالاستعانة بالأعضاء الإدراكية المذكورة تنال الصور الحسية، وبتوسّط هذه الصور وقوّة الخيال تنال الخيالية وبتوسّط هذه الصور وقوة العقل تنال الصور المعقولة لكي تتكامل في البعد النظريّ، وكذلك بالاستفادة من القوة المحركة وبمعونة الأعضاء المرتبطة بها القيام بأفعال يؤدّي تكرارها إلى أن تصير ملكات نفسانية وإلى التكامل في البعد العملي. وهذا

النوع من فعالية النفس في البدن يطلق عليه: «إضافة تصرف النفس بالبدن».

ومن الواضح أنّ إمكان تصرّف النفس بالبدن واستخدامها له لما فيه كمالها مشروطٌ بأن تقوم النفس بالقوى النباتية التي لها كالمغذية والنامية وسائر القوى التي تحت سيطرتها، **أولا**: بحفظ البدن أي أن تكون مانعة لفقدانه لتركيبه ومزاجه، وإلا فإنّه سوف يتلاشى، ولن يكون أداة مناسبةً لتكامل النفس؛ **وثانيًا**: أن تجعل البدن يتكامل وينمو بنحو يكون مفيدًا لتكاملها. وهذا النوع من فعالية النفس في البدن يطلق عليه: «إضافة تدبير النفس للبدن». وبناء عليه وبشكل مختصر:

4- إضافة النفس إلى البدن الطبيعي إضافة تدبير وتصرف، أمّا إضافة النفس إلى البدن المثالي فهي إضافة فاعليّة وإيجاد لا تدبير وتصرف[1].

والحاصل أنّ النفس وإن لم تكن بمحض حدوثها وبسبب تجرّدها بحاجة إلى البدن؛ ولكنّها بسبب نقصها الوجودي واحتياجها إلى التكامل تحتاج إليه من جهات متعددة. وهذا الأمر يعبر عنه اصطلاحًا بالآتي: إنّ النفس في مقام الذات مجرّدة وفي غنى عن البدن؛ ولكنها في مقام الفعل مادّية ومحتاجة إليه، أو بالتعبير الآتي: البدن ليس محلًّا للنفس ولكنّه محلّ تدبيرها وتصرّفها. ومما تقدم نعلم:

5- النفس بعد الموت وعلى الرغم من كونها بالبدن المثالي لا تتغيّر ولا تتكامل، وأما قبل الموت وعندما تكون مصاحبة للبدن الطبيعي فإنّها تتكامل. مضافًا إلى هذا ونظرًا إلى أنّ البدن المثالي ذاتًا مدرِك وحيّ، هذا أوّلًا، وثانيًا: متقدّم بحسب المراتب التشكيكية للوجود متقدّم على البدن الطبيعيّ ومتأخّر عن النفس الناطقة، فإنّنا نصل إلى:

6- البدن المثالي واسطة تصرّف النفس في البدن الطبيعيّ وواسطة في تدبيرها[2]. وبعبارة أخرى: المبدأ القريب للآثار الحياتية الحيوانية ـ الشامل

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص18 و270.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص249؛ المصدر نفسه، ج9، ص281.

لإدراك الجزئيات والحركة الإرادية- في الإنسان هو البدن المثالي له، ونفسه الناطقة هي المبدأ البعيد لهذه الآثار.

هذه الخصوصية وكما نجدها في مصنّفات صدر المتألهين تشكّل دليلًا على جواز إطلاق النفس على البدن المثاليّ أو جعلهما واحدًا؛ لأنّنا ذكرنا أنّه وطبقًا للتعريف المقصود من النفس مبدإ الآثار الحياتية في ذوات الأرواح وباختصار منشإ الحياة فيها، والبدن المثالي في الإنسان كذلك؛ فيشمله تعريف النفس ويمكننا أن نجعله نفسًا:

«الجسم الذي حياته ذاتية هو جسم أخروي ولا يحتاج إلى نفس تفيده الحياة؛ لأنّها عين الحياة وعين النفس [بمعنى أنه بعينه مبدأ الحياة لا أنه عين النفس الناطقة]»[1].

ومع العلم بهذا وبناءً على ما تقدّم فإنّ نفس الإنسان في النشأة الحيوانية أي قبل حدوث النفس الناطقة ليست سوى هذا البدن المثالي الذي له، وهذا أمرٌ آخر يأذن بإطلاق النفس على البدن المثالي والقول بوحدتهما. وبناءً عليه لا ينبغي أن نتوهّم أنّ صدر المتألّهين وقع في التناقض في كلماته فتارة تجده يجعل البدن المثالي والنفس واحدًا وأخرى يراه مغايرًا للنفس ومعلولًا لها؛ لأنّه في الموارد التي حكم بوحدتهما يكون مراده من النفس إمّا البدن المثالي نفسه في النشأة الحيوانية وإمّا البدن المثالي باعتبار كونه المبدأ القريب للآثار الحياتية في النشأة الإنسانية. وأمّا في الموارد التي حكم فيها بمغايرتهما فمراده النفس الناطقة التي هي المبدأ البعيد للآثار المذكورة وفاعل البدن المثالي.

المقارنة بين البدن المثالي والطبيعي

7- حصول البدن المثالي غير مشروطٍ بالمادة المستعدّة السابقة[2]، وأمّا

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص271؛ انظر: المصدر نفسه، ج8، ص249؛ المصدر نفسه، ج9، ص180-272؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص362.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص554-655؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار**=

حصول البدن المادي فمشروطٌ بأن تكون المادة السابقة مستعدّة لتكون بدنًا، كالنطفة، ولتكون في أوضاع مناسبة حتى تكون بدنًا مناسبًا عن طريق الحركة الجوهرية الاشتدادية ـأو عن طريق الكون والفساد بناء على رأي الفلاسفة السابقينـ لتعلّق النفس. وعلى هذا الأساس:

8ـ البدن المثالي يحتاج إلى جهةٍ فاعليّة فقط وهو في النتيجة من لوازم الفاعل، ولكن البدن الطبيعي يحتاج مضافًا إلى الجهة الفاعلية إلى الجهة القابليّة أيضًا[1]. ولكننا ذكرنا أنّ النفس هي فاعل البدن المثالي، ولذا يكرّر صدر المتألهين القول:

9ـ البدن المثالي من لوازم النفس[2]، خلافًا للبدن الطبيعي المنفصل عن النفس. وعلى هذا الأساس:

10ـ البدن الطبيعي ينفصل عن النفس بالموت، وأما البدن المثالي فيبقى معها بعد الموت. ولهذا يطلق على البدن المثالي: «البدن البرزخي» و«البدن الأخروي» و«الجسم البرزخي» و«الجسم الأخروي» و«البدن المعلّق»[3].

وعلى هذا الأساس فللإنسان في نشأته الحيوانية بدنٌ طبيعيٌّ وبدنٌ مثاليٌّ؛ ومع حدوث النفس الناطقة وصيرورته في النشأة الإنسانية وإلى الموت فله بدن طبيعي وبدن مثالي ونفس ناطقة؛ وأما بعد الموت فليس له سوى بدن مثالي ونفس ناطقة. ولذا فإن البدن المثالي والنفس الناطقة قبل الموت حيث يكونان مع البدن الطبيعي يقبلان التغير وأما بعد الموت فهما ثابتان: وكذلك:

=**العقلية الأربعة**، ج9، ص31.

(1) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص554ـ655 و660؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص18 و31.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص554؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص318؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص600؛ صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، ص117؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص251؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص296؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص18 و31 و183.

(3) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص554 و660؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص270؛ صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، ص87؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص18 و31 و101 و270.

11- البدن المثالي كأي جسم مثالي آخر[1]، حيّ بالذات؛ لأنّه مدرِك بالذات؛ أي أوّلًا: لديه علم حضوريّ بذاته؛ وثانيًا: بسبب هذا الحضور لديه علم حصوليّ جزئيّ بالموجودات الطبيعية، كالإدراكات الخيالية وأنواع الإحساس والحياة وإدراكه لا يتوقّف على ارتباطه بالنفس الناطقة. وفي مقابل ذلك فإنّ البدن الطبيعي فاقد للإدراك والحياة الذاتية؛ بل هو مدرِك وحيّ فقط من خلال تعلق النفس الناطقة به، بل بتعلق البدن المثالي به[2]، فهو يرى ويسمع ويتحرك وتصدر منه سائر الأفعال الحياتية. وأيضًا:

12- أعضاء البدن المثالي وكأي جسم آخر بسيطة، ولكن كلّ عضوٍ من أعضاء البدن الطبيعي، فإنه يتركّب من عناصر وأجسام مختلفة، وختامًا:

13- البدن المثالي يأخذ شكله على أساس الملكات النفسانية وبها يتناسب معها؛ وأما شكل البدن الطبيعي فيرتبط بشكل أساس بالعوامل الطبيعية:

«تلك الأبدان [المثالية] لوازم تلك النفوس، كلزوم الظل لذي الظل، فكلّ جوهر نفسانيٍّ يلزمه شبح مثالي [وهو البدن المثالي الأخروي] ينشأ منه بحسب ملكاته النفسانية، بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد»[3].

ويعبّر صدر المتألهين عن الخصوصية الأخيرة بمصطلح «تجسّم الأعمال»[4].

---

(1) صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص352 و359؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص183.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، ص117؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص239 و251؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص262؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص249؛ المصدر نفسه، ج9، ص281.

(3) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص31؛ انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص552-553 و659؛ صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، ص117؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص18.

(4) انظر: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص514: «إن كان المراد أجسامًا أخرى مخترعة مكسوبة للنفس مجسمة بحسب ملكاتها وأعمالها...»؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص22: «فهكذا حالها... عند تجسم الأعمال».

19-2- تجسم الأعمال

كما إنّ الصور النوعية الموجودة في الجسم أو بالاصطلاح طبيعة الجسم التي هي منشأ الآثار غير الحياتية فيه لها بذاتها وبقطع النظر عن الأمور العرضية والقسرية آثار، فإنّها مع عروض الأمور المذكورة عليها يترتّب عليها آثار أخرى، فالجسم الذي في معرض الشمس إذا كان أسود فإنّه يجذب الحرارة بشكل أكثر مما لو كان أبيض. وبهذا النحو لحوق الأمور العرضية والملكات النفسانية، فإنّه مؤثر على النفس في طريقة عملها؛ أي آثار النفس عندما تكون فاقدةً لهذه الأمور والملكات مختلفة عن الآثار عندما تكون واجدة لها. وهذا الاختلاف ليس على نمطٍ واحدٍ في كافة الآثار المنسوبة إلى النفس بما يشمل الآثار النباتية والحيوانية الإدراكية والحيوانية المحركة ومنها البدن المثالي وشكله. فالآثار النباتية هي الأقلّ شمولًا لهذا الاختلاف، وفي المقابل تجد هذا الاختلاف في الآثار الحيوانية المحرّكة واضحًا؛ فالاختلاف في الحركات الصادرة عن النفس عند الغمّ تختلف عن حالات عدمه أو عند السرور فيكون محسوسًا. وكذلك الفرق بين الحالات الصادرة عن النفس عند من لديه صفة التكبّر مع من له صفة التواضع فالاختلاف واضح بيّن بينهما، وهكذا.

ومن بين الآثار المذكورة للنفس، فإنّ البدن المثالي يشمله هذا الاختلاف بشكل أكثر من الجميع؛ لأن تحقّق هذا البدن وتشكّله مرتبطٌ فقط بفاعله وحيثيات فاعله وهي النفس وما فيها وليس للمادة والحركة والاستعداد من دخل في ذلك. وتبعًا لذلك فإنّ الحالات والملكات النفسانيّة وكذلك النباتية أيضًا مما تعمل بها النفس مباشرة، ولا يقف في وجهها مانعٌ أو رادعٌ لها تأثيرها أيضًا. ولذا عندما تعرض حالة نفسانية للنفس الناطقة وترسخ بها وبالاصطلاح المذكور تتبدّل إلى ملكة نفسانية فإن البدن يقع تحت تأثير هذه الملكة وينوجد بنحو يتناسب مع هذه الملكة، وعلى هذا الترتيب فإنّ شكل البدن المثالي تدريجيًّا وبظهور الملكات المختلفة تتحقّق فيه شكل وشمائل الحيوانية ومثل هذه الخصلة تظهر فيه بشكل فطريّ، وتبرز ولوجود هذه

المجموعة من الرذائل في النفس ما يؤدّي إلى شكلٍ وشمائلٍ في البدن المثالي ما لا تجده في أيّ حيوانٍ وقس على هذا[1]. ومن الواضح أنّه مع وقوع الموت وانفصال النفس عن البدن الطبيعي فإنّ إمكان التغيير يزول ويبقى البدن المثالي نتيجةً لذلك بعد الموت بذلك الشكل والشمائل التي كان عليها.

إنّ مجموع ما ذكرناه من أمورٍ في هذين الفرعين يمكننا استخلاصه من عبارة صدر المتألهين الآتية:

«الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس، فهي ليست موادّ لتلك النفوس حامله لقوّة كمالاتها وهيئاتها؛ بل هي أشباح ظلية وقوالب مثاليّة وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل إذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات إيجابية لا بحسب جهات قابلية وحركات مادية وكل ما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادةً لها ولا بدنًا كهذا البدن الذي يتعلّق به النفس تعلّق التدبير والتحريك بل يكون من اللازم لها ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل فإنّ ذا الظل لا يستكمل بظلّه ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل ولا يلتفت إليه»[2].

إنّ التعبير بالآخرة وصفة الأخروي وإن كان للإشارة إلى نشأة ما بعد عالم القبر والبرزخ؛ ولكن لا ينبغي أن نأخذ اتّصاف البدن المثالي بوصف الأخروي في عبارات صدر المتألهين على هذا المعنى وأنّ النفس الإنسانية فقط وبشكل خاصٍّ في القيامة ونشأة الآخرة تكون واجدةً لمثل هذا البدن. لأنّه وفي موارد متعددة يؤكد على أنّ نفس الإنسان في هذه النشأة الدنيوية وقبل الموت توجِد مثل هذا البدن والذي هو قبل الموت واسطة بين نفس الإنسان وبدنه المادي، ولكن الإنسان وبسبب الاشتغال بحواسّه والعالم المادّي لا يدرك هذا البدن المثالي:

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص552 و553.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص18ـ19.

«والأجسام المتصرّفة فيها قسمان قسم تتصرّف فيها النفوس تصرّفًا أوليًّا ذاتيًّا من غير واسطه وقسم يتصرّف فيها النفوس تصرفًا ثانويًّا تدبيريًّا بواسطة جسمٍ آخر قبله... وأما القسم الأول المتصرّف فيه فهو من الأجسام النورية الحيّة بحياة ذاتية غير قابلة للموت... وهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها»[1].

19ـ3ـ نفي البدن العقلي

ممّا تقدم بيانه حول البدن المثالي مقارنة له بالبدن الطبيعي، يمكننا أن نصل إلى أنه إنما يمكننا عدّ الشيء بدنًا للنفس متى اشتمل على خصوصيتين:

1ـ **الجسمانية**: يتألّف البدن من أعضاء عدّة ومختلفة لكلّ واحدٍ منها شكل ولون ومقدار خاصٌّ وله وضعه الخاص بالقياس إلى سائر الأعضاء وهذه الخصوصيات لا نجدها سوى في الجسم الطبيعي أو المثالي. فالبدن بالضرورة إما أن يكون طبيعيًّا أو مثاليًّا.

2ـ **التعلّق بالنفس**: لا يكفي أن يكون للجسم أعضاء حتّى يكون بدنًا، بل لا بدّ من أن يكون متعلّقًا للنفس؛ فالتعلّق والإضافة مقوّم له؛ سواء أكان كون البدن بدنًا متقوّمًا بهذه الإضافة وبهذا التعلّق، كالإضافة التدبيرية التي تشمل البدن الطبيعي، أم كان بنحو يكون وجود البدن متقوّمًا بهذا التعلّق كالإضافة الإيجادية التي تشمل البدن المثالي.

فعلى أساس هاتين الخصوصيّتين نصل إلى أنّه لا يمكن وجود البدن العقلي، فلا ينبغي قياس النفس العاقلة مع النفس الناطقة ـأي المرتبة العقلية للنفس مع المرتبة النطقية لهاـ، وأن نتوهم أن للنفس العقّالة أيضًا بدنًا عقليًّا قائمًا ومختصًّا بها، كما إنّ للنفس الناطقة بدنًا مثاليًّا قائمًا ومختصًّا بها؛ فللبدن في مرتبة

---

(1) المصدر نفسه؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص655؛ صدر المتألّهين، **المظاهر الإلهية**، ص149؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص239ـ240؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص249.

الطبيعة وفي مرتبة المثال نفس دون مرتبة العقل. فالنفس فقط في مرتبة الطبيعة والمثال لها بدن لا في مرتبة العقل.

وعندما نقول إنّ النفس في مرتبة العقل لا بدن لها فلا يعني ذلك أنّ النفس عندما تصل إلى التجرّد العقلي ـأي النفس العاقلةـ تكون فاقدةً للبدن تمامًا، لتكون كالمجرّدات العقلية التامة، لا تعلّق لها بأي بدن، بل بمعنى أنّ البدن الطبيعي والمثالي المتعلّق بمرتبة التجرّد النطقي للنفس هو بعينه بالواسطة يكون متعلّق مرتبة التجرّد العقلي أيضًا. فبدن النفس الناطقة بعينه بوساطة هو بدن النفس العاقلة أيضًا، وإلا لم تعدّ النفس التي نالت المرتبة العقلية نفسًا، ولأصبحت في زمرة المجردات العقلية التامة؛ لأن الفرق بين النفس التي وصلت إلى المرتبة العقلية مع المجرّد التام العقلي في التعلّق بالبدن وعدمه. وطبقًا لما يذكره صدر المتألّهين الأولى تستلزم التجسّم وأمّا الثانية فلا:

«[النفس قاصرة] عن درجةِ الكمال العقلي، إذ لو بلغت إلى حدّ العقل [التامّ] لم يتبعها تجسّم وتكدّر»[1].

فكما إنّ قوام كون البدن بدنًا بأن يكون متعلَّقا للنفس، في المقابل قوامُ نفسانية النفس بأن يتعلق بها جسمٌ خاصٌّ باسم البدن. فالنفس ما دامت نفسًا فهي متعلقة بالبدن:

«اعلم أنّ الأوراح ما دامت أرواحًا [أي الأنفس ما دامت أنفسًا] لا تخلو عن تدبير أجسام لها»[2].

ولأن البدن المثالي لازم وجود النفس، ولا ينفكّ عنها كانت نفسانية النفس محفوظة دومًا، وإن وصلت إلى أعلى المراتب العقلية وكانت أفضل من كافّة العقول. نعم النفس المتعلقة بالبدن الطبيعي لا يمكن لها ما دامت بحاجة إلى هذا التعلق من أن تصل إلى مرتبة عقلية فوق كافة العقول.

---

(1) صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ج2، ص655.

(2) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج9، ص281.

19-4- تعلّق النفس بعالم المثال

تحدّث صدر المتألهين وفي موارد عدّة وبعبارات متنوّعة، عن تعلّق النفس الإنسانية بعالم المثال. فتارةً يقول: «خلق الجسم من الدنيا والنفس من البرزخ»[1]، وأخرى يقول: «النفس وعوارضها من البرزخ وإدراكها بالحس الباطن»[2]، أو «إن النفس الناطقة الإنسانية... من سنخ عالم الملكوت [أي المثال]»[3]؛ وأحيانًا يبين مراده بدقّة أكثر ويقول: «ليس للنفوس بما هي نفوس عالم آخر غير عالم الصور البرزخية»، فما هو المراد من هذه التعابير؟ تشير هذه العبارات إلى مطلبين:

المطلب الأول: النفس فردٌ من عالم المثال وليست فردًا من عالم الطبيعة أو العقل. وتقدم في الفصل الرابع عن الوجود الخاص للماهية والتي يطلق عليها الفرد أيضًا، تقدّم الحديث تفصيلًا عنها وعن الوجود الجمعي الأفضل الذي يكون مقبولًا على أساس التشكيك في الوجود. ومن خلال الالتفات إلى ما تقدّم من توضيح حول المثل الأفلاطونية وابتنائها على التشكيك في الماهية، يمكننا أن نصل إلى أنّه وعلى أساس التشكيك في الماهية فإنّ من الجائز أن يكون للماهية مضافًا إلى وجودها الخاص (او الفرد) وجودًا جمعيًّا أفضل، ووجودًا أفضل غير جمعيٍّ أيضًا. وعليه، فمع القبول بالتشكيك في الوجود والتشكيك في الماهية يمكننا القول إنّ الماهية جوهرٌ نوعٌ يمكن أن يكون له ثلاثة أنحاء من الوجود: الوجود الخاص أو الفرد، الوجود الأفضل غير الجمعي، وهو وإن كان وجودًا خاصًّا وفردًا من الماهية ولكن نميّزه بقيد «الأفضل»؛ والوجود الأفضل الجمعيّ والذي هو في الأساس ليس فردًا للماهية.

---

(1) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص518.

(2) صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص269.

(3) صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص709؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص177.

بملاحظة ما تقدّم أعلاه فالمراد من قولنا إنّ النفس فردٌ من عالم المثال لا من عالم الطبيعة أو العقل أنه ليس لماهية النفس فردٌ في عالم المادة أو العقل، والوجود الخاص لهذه الماهية وجود مجرد مثالي. وبعبارة أبسط: النفس إنسانية لا جسمانية ولا عقلانية، بل مجرّدة مثاليّة. إذًا، وخلافًا للماهية الجسمانية التي يكون فردها واقعية مادية طبيعية وتكون وجوداتها الأفضل الجمعية وغير الجمعية واقعيات مجردة، وخلافًا للماهية العقلية التي فردها واقعية مجرّدة عقلية وليست مثالية ولا طبيعيّة. فإنّ فردَ الماهية الذي نشير إليه بعبارة: «النفس الإنسانية» هي واقعية مجردة مثالية لا طبيعية ولا مجرد عقلي.

ولا شك في أن المطلب المذكور أعلاه يصدق دون إشكال على أكثر أفراد الإنسان التي لا تتجاوز التجرد المثالي، وأما الأفراد القلائل من الإنسان القليل الذين يصلون إلى التجرد العقلي فهل يصدق عليهم؟ وبعبارة أخرى: دعوى أنّ النفس موجودٌ مثاليٌّ وليست موجودًا عقليًّا هل تتلاءم مع دعوى أنّ بعض النفوس لها تجرّد عقليٌّ أيضًا؟الجواب بالإيجاب؛ لأن النفوس التي تصل إلى مرحلة التجرد العقلي لا تفقد مراتبها المثالية حتى تصبح في زمرة العقول. بل تبقى لها مراتبها المثالية سواء في ذلك المرتبة النطقية والبدن المثالي، ولذا يشملها هذا الحكم.

ولعلّ هذا الإشكال يرد هنا وهو أنّ مثل هذه النفوس لها مرتبة مثال ولها مرتبة عقلية. فإذا أمكن باعتبار مرتبة المثال أن يكون لها فردٌ من عالم المثال، فلا بدّ من أن نقول إنّ لها باعتبار مرتبة العقل فردًا من عالم العقل أيضًا؛ أي تكون مثل هذه النفوس متعلقة بعالمين، المثال والعقل، مع أن صدر المتألّهين يرى مع ذلك أنّها متعلقة بعالم المثال فقط. والمطلب الثاني يشكل في حقيقته جوابًا عن هذا الإشكال.

المطلب الثاني: أنّ نفسانية نفس الإنسان هي بمرتبته المثالية لا بمرتبته العقلية. والدليل على هذا المدّعى وباختصار أنّ نفسانية النفس متقوّمة بارتباطها ببدن خاصٍّ ولما كانت المرتبة العقلية للنفس لا بدن لها فنفسانية

النفس ليست بمرتبتها العقلية. وبعبارة أكثر تفصيلًا: يتوقّف هذا المدّعى على المقدمات الآتية:

1ـ نفسانية أي نفس إنسانيّة كانت أم حيوانية أم نباتيّة متقومة بارتباطها بجسمٍ أو بدنٍ خاصٍّ؛ سواء أكان بدنًا مثاليًّا أم طبيعيًّا، وسواء أكان ارتباطها بها إيجاديًّا أم تدبيريًّا تصرّفيًّا. وأما العقول فخلافًا للنفس نسبتها واحدة إلى كافة الأجسام والأبدان.

2ـ إنّ المرتبة المثالية للنفس الإنسانية، أي مرتبتها النطقية ترتبط بلا واسطة بالبدن المثالي الخاص؛ فلها بدنها الخاص بها؛

3ـ المرتبة العقلية للنفس الإنسانية لا ترتبط بأي بدن بلا واسطة؛ فلا بدن خاصًّا لها. نعم البدن المثاليّ الخاص بمرتبتها النطقية هو بدن المرتبة العقلية أيضًا ولكن مع الواسطة.

والنتيجة أنّنا لو فرضنا أنّ المرتبة النطقية للنفس الإنسانية وتبعًا لها سائر المراتب المثالية القائمة بها في عمليّة الاشتداد الجوهري كانت محفوظة بنحوٍ لا وجود في ختام هذه العملية سوى للمرتبة العقلية للنفس، فإنّ النفس سوف تكون فاقدةً للبدن تمامًا ونتيجة ذلك أن لا تكون نفسًا. إذًا فتكون محفوظة، فقط متى كان لها بدنٌ ونفسٌ بالمرتبة المثالية النطقية، تكون مسلتزمة له ومرتبطة به، أي نفسانية نفس الإنسان متقوّمة بمرتبة المثال لا بمرتبة العقل.

قد يقال إذا أمكن عدّ نفس الإنسان باعتبار تعلّقها بمرتبة المثال النطقي بالبدن المثالي فردًا من عالم المثال، فيمكن أيضًا عدّها باعتبار تعلّقها بمرتبة الطبيعية النباتية بالبدن الطبيعي فردًا من عالم الطبيعة؛ أي نفس الإنسان تكون متعلّقة بكلا العالمين لا بأحدهما فقط، مع أنّ صدر المتألّهين يراها متعلقة بعالم المثال لا بعالم الطبيعة.

الجواب أنّ البحث في النفس الإنسانية التي هي منشأ الإدارك العقليّ العام والتي لا تكون ممكنة بدون التجرد المثالي النطقي؛ لا في مطلق النفس الإنسانية

والحيوانية والنباتية. ولا شك في أن قوام مطلق النفس فقط بارتباطها بالبدن الخاص، سواء أكان مثاليًا أم طبيعيًا لا غير ذلك، وأما قوام خصوص النفس الإنسانية مضافًا إلى تعلقها ببدنٍ خاصٍّ، بالتجرد المثالي النطقي أيضًا. فقوام النفس الإنسانية من حيث هي نفس بارتباطها ببدنٍ خاصٍّ ومن حيث هي إنسان بالتجرد المثالي النطقيّ الذي لها لا بالأفعال النباتية والمرتبة الطبيعة النباتية التي لها. ولذا مع وقوع الموت وقطع تعلق النفس بالبدن الطبيعي زوال المرتبة الطبيعية النباتية فإن نفس الإنسان تبقى ونفسانية النفس تبقى محفوظة بموجب تعلقها بالبدن المثالي.

والخلاصة أنّ صدر المتألهين نظره في الحكم الذي ذكره في هذا البحث إلى ذلك الشيء الذي يكون مقوّمًا وملاكًا لنفسانية خصوص نفس الإنسان ولما كان ملاك النفسانية الارتباط بالبدن الخاص ومثل هذا الارتباط لا تجده سوى في مرتبتين من مراتب نفس الإنسان «المرتبة الطبيعية النباتية المرتبطة بالبدن الطبيعي والمرتبة المثالية النطقية المرتبطة بالبدن المثالي» وأيضًا لما كانت مرتبة المثال النطقي هي الفصل المميز للإنسان عن غير الإنسان لا المرتبة الطبيعية النباتية، فإنّ النتيجة التي نصل إليها أن نفسانية خصوص النفس الإنسانية بتلك المرتبة المثالية النطقية وارتباطها بالبدن المثالي لا بالمرتبة الطبيعية النباتية وارتباطها بالبدن الطبيعي، أو بالمرتبة العقلية الفاقدة للبدن أساسًا. وعليه، يمكننا القول حول نفس الإنسان إنها وأن وصلت إلى مرتبة التجرد العقلي ولكنّها:

«ليس للنفوس [الإنسانية] بما هي نفوس عالم آخر غير عالم الصور البرزخية [المثالية]»[1].

يتضح ضمنًا مما تقدّم أعلاه أنّ للنفس الإنسانية مرتبتين من النفسانية: النفسانية في مرتبة المثال أو النفسانية المثالية، وقوامها البدن المثالي وإضافة الإيجاد، والنفسانية في المرتبة الطبيعية وقوامها بالبدن الطبيعي وإضافة التدبير

(1) صدر المتألّهين، تعليقة بر حكمة الإشراق، ص516.

والتصرف. وكذلك يتّضح أن النفسانية المثالية والطبيعية نوعان من النفسانية، وليست نوعًا واحدًا؛ لأنّ نوع النفسانية يرتبط بنوع الإضافة بين النفس والبدن؛ بل إضافة النفسانية ليست شيئًا سوى الإضافة بين النفس والبدن، ونعلم أن إضافة الايجاد وإضافة التدبير والتصرف ليسا نوعًا واحدًا.

19ـ5ـ نحو وجود النفس الحيوانية والنباتية

ذكرنا أنّ رأي الفلاسفة السابقين أنّ نفس الإنسان وتبعًا لذلك القوى الإنسانية بما تشتمل عليه من عقل نظري وعملي هي مجرد عقلي، وسائر قواها كالقوى الحيوانية بما يشمل الحواس الظاهرية والباطنية والقوى المحركة الباعثة والفاعلة والقوى النباتية الشاملة للمغذية والنامية والمولدة هي جميعًا مادية ومنطبعة في البدن[1]؛ لأنّ هؤلاء الفلاسفة كانوا إما ينكرون التجرد المثالي أساسًا أو لا يرون أن النفس وقواها تصل إلى هذا التجرد. وفي المقابل وطبقًا لرأي صدر المتألهين ومع الإغماض عن العدد القليل جدًّا من أفراد الإنسان التي تصل إلى التجرّد العقلي، فإنّ نفس سائر أفراد الإنسان لا يرى أنها تتجاوز حدّ التجرّد المثاليّ النطقيّ. مضافًا إلى ذلك، يعتقد أنه باستثناء القوة المحرّكة الفاعلة فإن سائر القوى الحيوانية لنفس الإنسان ولا أقل قوة الخيال هي من المجرد المثالي، وذلك خلافًا للقوى النباتية فيها فإنها مادية وسارية في البدن.

من هنا يمكننا الحدس برأيهم في النفوس الحيوانية والنباتية؛ لأنهم من جهة يرون أن النفس الإنسانية والحيوانية مشتركة في القوى الحيوانية وهما معًا مشتركان مع النفس النباتية في القوى النباتية؛ أي إن الأفعال نفسها التي تصدر عن القوى النباتية في النباتات من قبيل التغذية والنمو وتوليد المثل تصدر من

---

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص166 و171 و178؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص377ـ379؛ ابن سينا، **النجاة**، ص349ـ369؛ ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص101 و102؛ ابن سينا، **المباحثات**، ص306ـ307؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص803؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص412ـ414 و434 و478ـ479.

القوى النباتية في النفس الحيوانية والإنسانية بما يتناسب وبدنها. وكذلك القوى الحيوانية للنفس الإنسانية فإنها مبدأ تلك الآثار التي تكون القوى الحيوانية في الحيوانات مبدأ لها، كإدراك الجزئيات والحركة الإرادية. ومن جهة أخرى التشابه في نحو وجود الأفعال والآثار يدل على التشابه في نحو وجود مبدئها. ونتيجة ذلك أن الفيلسوف الذي يرى أنّ القوى النباتية لنفس الحيوان وأيضا النفس النباتية التي لا يصدر منها سوى الأفعال النباتية مادية ومنطبعة في البدن. وكذلك إذا كانت القوى الحيوانية للنفس الإنسانية مادية ومنطبعة في البدن، فلا بدّ من أن يتبنّى القول إنّ النفس الحيوانية أيضًا، والتي هي ليست سوى مبدإ إدراك الجزئيات والحركة الإرادية مادية ومنطبعة في البدن، وإن كانوا يعدونها مجرّدة فهي أيضًا مجرّدة.

وعلى هذا الأساس فإنّ الفلاسفة السابقين الذين يعتقدون أنّ القوى الحيوانية لنفس الإنسان مادية وسارية في البدن[1]، يبنون على أنّ النفس الحيوانية أي الوهم الذي هو رئيس القوى في الحيوان، موجود مادي وسارٍ في البدن[2] يزول بوقوع الموت ولا بقاء له ولا حشر. وفي المقابل فإنّ صدر المتألهين الذي يرى أنّ أغلب هذه القوى ولا أقلّ قوة الخيال والقوى التي فوقها هي مجرد مثالي، فإنّه يقول إن كافة النفوس الحيوانية ولا أقل تلك النفوس الحيوانية التي تتمتع بقوة الخيال هي أيضًا مجرد مثالي[3] ولا تزول بوقوع الموت[4].

وأيضًا وعلى هذا الأساس فإن كافة الفلاسفة الذين يرون أن القوى النباتية

---

(1) المراد من السريان في البدن السريان في محل خاص من البدن المختص بتلك القوة؛ كسريان اللامسة في الجلد أو الحس المشترك في جزء من الدماغ أو في الروح البخارية المختصة بها.

(2) صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص54؛ **التعليقات**، ص95: «نفوس حيوانات غير الإنسان ليست بمجردة»؛ ابن سينا، **المباحثات**، ص176 و177 و223-224؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص255.

(3) صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص237 و255؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص509-510؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص42 و43 و48 و232 و278؛ المصدر نفسه، ج9، ص111-112 و153.

(4) صدر المتألّهين، **العرشية**، ص284.

لنفس الإنسان مادية وسارية في البدن يعتقدون بأن القوى النباتية لنفس الحيوان وكذلك النفس النباتية مادية وسارية في الجسم. نعم يتبنّى صدر المتألهين أن النفس النباتية لا تسري في الجسم على الرغم من أنه وكسائر الفلاسفة يتبنى أنّ القوى النباتية مادية وسارية في الجسم ويتبنى أن النفس النباتية مادية.

وبيانه وكما ذكرنا أنّ خصوصية الشيء المادي هي أنّه لا يقبل البقاء دون مادة وتبعًا لذلك دون جسم. وهذه الخصوصية هي السبب في أنّ مثل هذا الشيء إما لا وجود مغاير للمادّة له كالصورة النوعية بناءً على التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة، وإمّا حتّى لو كان له وجودٌ مغاير للمادّة كان حالًّا فيها، بالنحو الذي تقدّم في الفصل الثامن عشر؛ أي هذا الوجود النوعي له إضافة ذاتية للمادة أو الجسم وهو منشأ وصف للمادة أو للجسم؛ وتلك الإضافة هي عين هذا الوجود ولا يمكن تحقّقه من دونها. وبعبارة فلسفيّة: إن وجود هذا الشيء في نفسه هو عين وجوده لغيره على وجه الاتصاف. وأما في الشقّ الأخير أي الشيء الحالّ في الجسم فإنّ الحلول إما بنحو السريان كحلول اللون في الجسم الذي هو موضوعه، أو بنحو غير سارٍ كإضافة التدبير والتصرف من النفس في الجسم والذي هو ذاتي للنفس طبقًا لرأي صدر المتألهين. إذًا باختصار الشيء المادي إما 1) متّحدٌ مع المادة 2) وإمّا حالٌّ فيها، 3) وإمّا حالٌّ في الجسم وسارٍ فيه، 4) وإمّا حالٌّ في الجسم وغير سار فيه.

وعلى الرغم من كون هذه الأنحاء الأربعة من المادية متشابهة وواحدة من حيث كونها سببًا لكون الشيء المادي غير قابل للبقاء بدون المادة والجسم؛ ولكن هذه الأنحاء تختلف من جهات أخرى وفي أحكام أخرى؛ ومنها أنّ مادية الشيء إذا كان منشؤها التركيب الاتحادي مع المادة أو الحلول فيها أو الحلول السرياني في الجسم فإن الشيء المادي سيكون امتداديًّا تبعًا لامتداد الجسم، المقترن بالانقسام الفرضيّ أو الخارجي للجسم فيكون قابلًا للانقسام الفرضي أو الخارجي؛ أي مثل هذا الشيء في مرتبة المادة والجسم. وبعبارة صدر المتألهين: متحد الوجود مع المادة؛ وإذا كان منشأ المادية الحلول غير السرياني في

الجسم، فإنه سوف يكون فاقدًا للامتداد التبعي وفي النتيجة لن يكون منقسمًا بانقسام الجسم، حتى الانقسام الفرضي؛ أي مع أنه مادي لا يقبل الانقسام. فمثل هذا الشيء هو في مرتبة فوق المادة والجسم مرتفع الذات عن سنخ المادة والجسم. ويعبّر صدر المتألهين عن هذا النحو من المادية بـ «التجرد القليل»؛ لأنّ الشيء المشمول لهذا النحو من المادية وإن لم يكن قابلًا للبقاء من دون مادة وجسم ولذا فهو مادي؛ ولكنه من جهة أن لا يقبل الانقسام الشبيه بالمجردات؛ فكأن هذا الشيء في حد المادية والتجرّد. وبعبارة أخرى: الشيء المادي على نحوين: 1) ماديٌّ يقبل الانقسام، 2) ماديٌّ لا يقبل الانقسام.

وبملاحظة ما ذكرناه، فإنّ صدر المتألّهين يرى أنّ الصور النوعية مادية قابلة للانقسام والنفوس النباتية مادية لا تقبل الانقسام. وهذا الاختلاف في الحكم ناشئٌ من الفرق في أنّ فعالية النفس من خلال استخدام القوى وبتوسّطها، ولكنّ فعالية الصورة مباشرة وبلا توسط القوى. ولكن الاستخدام نوع فاعلية[1]، والفاعلية مستلزمة لأفضلية وجود الفاعل بالنسبة إلى فعله؛ فالمستخدِم أي النفس وجود أفضل من المستخدَم التي هي القوى. ومع فرض 1) ثبوت أنّ النفس النباتية وقواها مادية، و2) القوى النباتية كالصور النوعية سارية في الجسم؛ بل هي بنفسها نوع صورة و3) النفس النباتي وجود أفضل من القوى النباتية، فلن تكون النتيجة مع فرض هذه الأمور الثلاثة سوى أن تكون النفس النباتية على الرغم من أنها مادية، فهي ليست متّحدة مع المادة وليست سارية في الجسم حتى تكون قابلة للانقسام، بل هي مادية غير سارية ولا تقبل الانقسام، ولذا نحن أمام نوع من التجرد وإن كان تجردًا في حده الأدنى:

«الصور التي [يكون] فعلها في المادة من غير توسّطِ قوّةٍ أخرى، فذاتها متحدة الوجود بالمادّة، كالصور الأسطقسية، فكأنّها هي مادية محضة منقسمة

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة الثامنة، الفصل السابع؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص13 و14.

بانقسامها وأما الصور التي [يكون] فعلها باستخدام قوة أخرى، فتكون تلك الصور كأنّها مرتفعة الذات عن سنخ المادية [غير منقسمة بانقسامها]. وهذا الارتفاع عن دنوّ المادة الجسمية الأولى شأن النفس إذ لها حظّ من الملكوت والتجرّد ولو قليلًا»[1].

وهذا المدّعى وأن النفس النباتية لا تسري في الجسم فلا تقبل الانقسام يمكننا توضيحه من خلال البحث عن نحو حصول صور جديدة في المركبات أيضًا والذي يبحث في المزاج، ولكننا نغمض النظر عنه.

19-6- حكم نفس الإنسان قبل المرتبة النطقية

النفس الإنسانية في النظم الفلسفة السابقة على الحكمة المتعالية والتي تنكر الحركة الجوهرية من المجرّدات العقلية عند حدوثها وهي أيضًا واجدة للعقل الهيولاني الذي يجعلها قادرة على إدراك الكلي. والمراد من قولنا إنّ النفس في هذه النظم الفلسفية قادرة على إدراك الكلي عند حدوثها هو أنه لو كانت الصور الخيالية التي هي علل معدّة لحصول الصور الكلية في النفس موجود من آن حدوثها، فالنفس قادرة على إدراك الكلي؛ وأما لو كانت النفس فاقدة لهذه الصور؛ لأن وجودها مشروط بتهيؤ الأعضاء الإدراكية والتي يكون الكثير منها متّصفًا بالنقصان وإلى مدة زمانية بعد الولادة؛ فعليه، لا تكون قادرة على إدراك الكلي. فعدم قدرة النفس على إدراك الكلي عند ولادتها يرجع إلى عدم توافر الشروط والمعدّات وليس بسبب عجزها عن إدراك الكلي. ومعنى هذا الكلام أنّ النفس ناطقة من حين حدوثها في رأي الفلاسفة السابقين، بل عاقلة والإنسان إنسان من لحظة حدوث النفس.

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص16-17؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص48؛ المصدر نفسه، ج9، ص114؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص351.

وفي مقابل ذلك النفس في الحكمة المتعالية التي تتبنّى الحركة الجوهرية الاشتدادية فيها ليست عند حدوثها بمجرّد عقليٍّ ولا مجرد مثالي نطقي، بل هي عند ذلك فقط في أول وأضعف مراتب التجرّد المثالي والذي يمكن أن يكون في أيّ حيوان، ثمّ ومن خلال الاشتداد الجوهري تطوي مراحل في مدّة قصيرة أو طويلة لتكون لها المرتبة النطقية ولتتمكن من إدراك الكلي.

وهذا الاختلاف في الرأي جعل الحكمة المتعالية تواجه السؤال الآتي الذي لا تواجهه النظم الفلسفية السابقة وهو: ما حكم الإنسان قبل وصول نفسه إلى المرتبة النطقية؟ وبعبارة أوضح: إذا كان قوام إنسانية الإنسان بوصوله إلى المرتبة النطقية ففي المرحلة التي تكون نفس في الأفراد المذكورة واجدة للمرتبة النطقية فإنّ الماهية النوعية لها والفصل المميّز لها قادرٌ على إدراك الكلي، وفي مراحل أخرى حيث تكون هذه الأفراد فاقدةً لهذه المرتبة فتكون فاقدة لهذه الماهية ولهذا الفصل المميز. وهنا يأتي السؤال عن الماهية النوعية للأفراد التي تكون كذلك في هذه المراحل وعن الفصل المميز لها. والجواب الإجمالي هو أنها نوع من جنس الحيوان مع فصل مميز للإنسانية بالقوة.

وبيان ذلك أنّ كل فرد مفترض في المراحل المذكورة له بلحاظ ماهيات نوعية متكثرة وبلحاظ آخر ليس له أي ماهية نوعية؛ لأنّه وجود إجماليّ جمعيّ للماهيات المذكورة؛ ولكنه ليس وجودًا تفصيليًا خاصًا بأي واحد منها. ولتسهيل البيان فلنفترض أنّ لدينا حيوانات هي بالترتيب الآتي، النفس الأولى من المرتبة المثالية الضعيفة جدًّا باسم a، والثانية المرتبة الأقوى قليلًا باسم b، والثالثة مرتبة أقوى أيضًا من b قليلًا باسم c وهكذا..؛ ولنفترض أنّ الماهية النوعية للحيوان الأول هي A، وللثاني B، وللثالث C وهكذا... فمن الواضح أنّ قبول النفس الإنسانية للحركة الجوهرية الاشتدادية هو من المراتب الحيوانية الأولى إلى المرتبة النطقية، بمعنى أننا نقبل أنّ النفس الإنسانية لا بدّ من أن تكون واجدة بالترتيب كافة هذه المراحل، وبالتبع لا بدّ للفرد الإنساني من أن يطوي كافة الماهيات المذكورة بالترتيب واحدة بعد الأخرى،

ولكن وجدانها بمعنى أنّنا لو فرضنا أنّ النفس توقّفت عن الحركة في مرتبة a فإن الفرد المذكور سوف يكون وجودًا تفصيليًّا خاصًّا لماهية A، وإذا توقّف في مرتبة b فهذا يعني أنّها وجود تفصيلي خاص لماهية B، وإذا توقّفت عن الحركة في مرتبة c فهذا يعني أنّها وجودٌ تفصيليٌّ خاصٌّ لماهية C، ووجود إجمالي جمعي لماهية A وB وهكذا. ولكن المفروض أنها لا تتوقف عن الحركة ولذا لم تكن وجودًا تفصيليًّا لأي واحد من الماهيات الحيوانية؛ ولكنها وجود إجمالي جمعي لها. وبعبارة أخرى: نفس كل فرد من الإنسان واقعية ممتدّة سيّالة قبل وصولها إلى المرتبة النطقية هي بالترتيب واجدة لكافة المراتب الحيوانية، بنحوٍ كأنّها في كلّ آنٍ هي نوع من حيوان غير النوع السابق وغير النوع اللاحق بعد ذلك الآن: فهي في لحظة كانت من النوع A، وفي لحظة أخرى من النوع B، وفي لحظة ثالثة C وهكذا.

وحيث كان قوام حيوانية الحيوان بقدرته على الإدراك الحسي والحركة الإرادية، وكانت كل نفس واجدة للتجرّد المثالي واجدةً لهاتين الخصوصيتين، فإنّ نفوس أفراد الإنسان بالضرورة هي مجرد مثالي، ومهما يكن الأمر فهم من أفراد جنس الحيوان، أي حيوانٌ بالفعل. ونتيجة ذلك أنّ الفرد الحيواني الذي هو مثلًا من نوع A، والذي توقّفت نفسه عند المرتبة a، وكذلك الفرد الإنسانيّ الذي لم تقف نفسه عند المرتبة a، هما معًا فردٌ بالفعل من الماهية الجنسية للحيوان، مع فرق يرجع إلى أنّ الفرد الإنساني؛ وبسبب كونه في حال طيّ المراتب للوصول إلى المرتبة النطقية ولم يتوقف عند أي مرتبة من مراتب الحيوانية، هو في المراحل الحيوانية إنسانٌ بالقوّة، فهو وجود إجمالي لماهية A وليس وجودًا تفصيليًّا لها، خلافًا للفرد الحيواني فلأنّه وجودٌ تفصيليٌّ لماهية A وقد توقّف عن المرتبة a فهو ليس إنسانًا بالقوّة. وكذلك الحال في الفرد الحيواني للماهية B وC وهكذا. إذًا، يمكننا القول إن الفرد الحيواني الذي بقي في المراتب الحيوانية مشتركٌ في الجنس مع الفرد الإنساني الذي يطوي تلك المراتب؛ ولكنّهما يتمايزان في أنّ الإنسانية بالقوة. وبعبارة أخرى: الفرد

الإنساني (حيوان بالقوة إنسان) والفرد الحيواني حيوانٌ من نوع A أو B، أو C وهكذا؛ أي حيوان مع الفصل المميّز للماهية A أو B، أو C وهكذا؛ وهذا المطلب يمكننا أن نعبّر عنه بأن الماهية النوعية للفرد الإنساني في حال طيها للمراتب الحيوانية هي ماهية جنسها حيوانٌ وفصلها المميز الإنسانية بالقوة[1].

19-7- خلاصة ما تقدّم

بالنظر إلى ما للمطالب التي ذكرناها في هذا الفصل من تأثير على فهم المطالب الآتية وحذرًا من الوقوع في بعض الغموض وما يترتب عليه من تأثير فإنّ من المناسب فهرسة النقاط الأساس التي تقدّمت على النحو الآتي: 1- قوام إنسانية الإنسان بالنفس الناطقة التي لها تجرد مثالي نطقي، لا بالنفس العاقلة التي لها تجرد عقلي، والتي لا توجد إلا عند القليل جدًّا من أفراد الإنسان، 2- الفصل المميز للنفس الناطقة هو القدرة على التفكّر لا القدرة على التعقّل الخاص بالنفس العاقلة، 3- ونحن نعلم أنّ قوام نفسانية النفس بارتباطها بالجسم الخاص، وهو الذي يعبّر عنه في الإنسان والحيوان بمصطلح «البدن»،

4- ولكن ليس من الضروري أن يكون البدن المذكور طبيعيًّا؛ بل يمكن أن يكون مثاليًّا،5- وبالتبع ليس من الضروري أن يكون الارتباط وتكون الإضافة المذكورة تدبيرية وتصرفية، بل من الممكن أن تكون فاعلية وإيجادية،

6- للإنسان بدنان -بدن طبيعيٌّ وبدن مثاليٌّ هو فعل النفس والفصل المميز له إدراك الجزئيات بلا واسطة- وفاقد للبدن العقلي،7- إذًا، النفس الإنسانية لها مرتبتان من النفسانية ونوعان من النفسانية: النفسانية في مرتبة المثال أو النفسانية المثالية والنفسانية في مرتبة الطبيعة أو النفسانية الطبيعية؛ بنحو تكون النفسانية في المرتبة العقلية (نفسانية النفس العاقلة) هي أيضًا بواسطة النفسانية المثالية أو الطبيعية،

---

(1) «فالجنين ما دام في الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة، وإذا خرج من بطن أمه قبل الأشد الصوري فهو حيوان بالفعل إنسان بالقوة» (صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص272).

8ـ ومن الواضح أنّ النفسانية الطبيعية للنفس تزول بحدوث الموت وانقطاع صلتها بالبدن الطبيعي، 9ـ وخلافًا لذلك النفسانية المثالية للنفس فإنّها غير قابلة للزوال؛ لأنّ البدن المثالي لازم للنفس لا يقبل الانفكاك عنها، ومن هنا أوّلًا:

10ـ نفسانية نفس الإنسان بعد الموت تكون محفوظة؛ لا أنها بوقوع الموت تتبدل إلى مجرد مثالي أو عقلي غير نفساني؛ وثانيًا:

11ـ النفوس التي تصل إلى مرحلة التجرد العقلي، وإن لم يكن لها بدن عقلي، لكنها نفس؛ لأنّ لها بدنًا مثاليًّا، لا أنّ العقل الذي تبدّلت إليه فاقدٌ لأي نوع من البدن؛ وثالثًا:

وبملاحظة أن إنسانية نفس الإنسان بـالإدراك العقلي العام مشروطة بالتجرد المثالي النطقي، إذًا:

12ـ نفس الإنسان من حيث هو إنسان لها تعلّق بعالم المثال؛ وإن كان ذلك قبل الموت وإن لم يصل إلى المرتبة العقلية.

(20)
قوى النفس

تقدّم في (17 ـ 1) أنّ من خصائص النفس وهو ما يميّزها عن الصورة، أنّها بتوسط قواها تكون مبدأً لآثارها؛ حتى أنّ صدر المتألّهين جعل هذه الخصوصية هي المعرّف للنفس ورأى في التعريف أنّها: «مبدأ في الأجسام يكون من خلال استخدام القوى منشأ لآثاره». وعليه، لا نتوقّع أن نتعرّف إلى النفس بشكلٍ صحيحٍ ما لم نبحث في المسائل المرتبطة بقواها بالنحو اللازم. وبناء عليه وقبل الدخول في سائر المسائل ذات الصلة بالنفس نتعرّض لهذا الأمر. ولكن هذا البحث الواسع له تقرّرٌ خاصٌّ في علم الإنسان الصدرائي. ففي هذا النظام الفلسفي، مراتبُ النفس هي البديل عن قوى النفس السينوية وهي تطلب فصلًا مستقلًّا. ولذا فإنّنا وخلافًا للعادة الجارية في هذا الكتاب سوف نخصّص لهذا البحث فصلين. فنجعل آراء ابن سينا تحت عنوان «قوى النفس» ونتعرض لها في هذا الفصل، وأمّا آراء صدر المتألهين فنجعلها تحت عنوان «مراتب النفس» ونتعرّض لها في الفصل القادم.

تقدّم سابقًا توضيح أنّ المراد من تعابير نحو «مصدر الفعل»، «منشأ أو مبدأ الأثر» وأمثالها في هذا البحث ليس المبدأ الفاعلي، بل يشمل مبدأ القبول

والانفعال أيضًا؛ وإن كان ذلك خلاف الاصطلاح؛ لأنّ رأي الفلاسفة السابقين على صدر المتألهين إدراك النفس للأشياء الأخرى يتحقّق بحصول صورتها في النفس وهو ليس سوى انفعال القوّة الإدراكية للنفس من الصور المذكورة. وبعبارة أخرى: حصول هذه الصور في النفس ليس شيئًا سوى انفعال القوة الإدراكية للنفس منها أو نتيجة مترتّبة على ذلك. وبهذا يظهر أنّه عندما يقال: «أثر النفس وفعلها» أو «منشأ الإدراك ومبدؤه» يكون المراد من كلمة «أثر» و«فعل» ما هو على خلاف المتعارف في هذا المجال فهو بمعنى الانفعال يكون المراد من المصدر والمنشإ والمبدإ: «مبدأ الانفعال».

علّة حاجة النفس إلى القوى

إنّ أول سؤال يواجهنا هو: لماذا لا يمكن للنفس أن تكون مبدأ لآثارها من دون توسط القوى؟ ولماذا لا يكتفى بالنفس لتحقيق كافّة آثارها؟ قليلًا ما تعرّض الفلاسفة للإجابة عن هذا السؤال؛ لأنّ أحد معايير تشخيص القوى يبتني على دليل يثبت تعدّد قوى النفس ويثبت أصل حاجة النفس إلى هذه القوى. وقد ردّ ابن سينا على من يدّعي أنّ النفس تكفي وحدها للقيام بأفعالها ولا تحتاج إلى قوة، ويمكننا من خلال ملاحظة هذا الجواب معرفة علة حاجة النفس إلى القوة. ولجواب ابن سينا مقدّمات خمس: الأولى: أن إدراك الأمور الجسمانية فعل النفس؛ والثانية: أن إدراك هذه الأمور لا يمكن أن يتحقق من دون الأعضاء الحسية الجسمانية؛ فمثلًا رؤية الألوان غير ممكنة من دون العين؛ والثالثة: أن النفس موجود مجرد؛ والرابعة: أنه لا يمكن للموجود المجرد أن يدرك بالأعضاء الجسمانية؛ والخامسة: أنه من غير الممكن أن تكون النفس مجردة وتكون أيضًا ـ وبسبب أنها تدرك الأمور الجسمانية ـ مادية جسمانية:

«إنّ الصور والمعاني الجسمانية لا تدرك إلا بآلة جسمانية والمجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانية والنفس الواحدة ينسب إليها الأمران جميعًا ولا

تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية»[1].

وخلاصة الاستدلال أنّ النفس لو لم تقم بإيجاد قوة جسمانية إدراكية كالنظر في أعضائها الحسية الجسمانية حتى تكون واسطة بينها وبين الأعضاء فيلزم أن تكون النفس جسمانية؛ ولكنّنا نعلم أنّ النفس ليست جسمانية، فالنفس في إدراكها للأمور الجسمانية تحتاج إلى استخدام القوى الإدراكية الحسيّة. ومن الواضح أنّ هذا الاستدلال قابلٌ للتعميم إلى سائر آثار النفس التي لا يمكن أن تتحقق بدون عمل الأعضاء لنصل من خلال ذلك إلى أنّه وبشكلٍ عامٍّ من غير الممكن لأي موجود مجرد أن يقوم بأي عمل بأعضاء جسمانية من دون توسط قوة من القوى.

وعلى أيّ حال، فسواء التزمنا القول بهذا التعميم أم لم نلتزم به؛ يمكننا أن نسأل الآتي: لماذا لا يمكن للموجود المجرّد أن يستخدم أعضاء جسده ليفعل ما يريد فعله دون توسط أي قوة؟ في الجواب عن هذا السؤال يقول ابن سينا: لأنّه باستثناء علاقة الإيجاد والفاعلية، فإنّ أي علاقة أخرى مع الأجسام والأمور الجسمانية ومن ذلك الاستخدام وبشكل عامّ التأثير فيها والتأثّر بها مشروطٌ بنشوء علاقة وضعيّة ومكانيّة خاصّة معها؛ فمثلًا من غير الممكن للنّار أن تحرق الجسم القابل للاحتراق إلا إذا كان الجسم المذكور في وضع ومكان خاصّين، ليكون في معرض حرارة النار. وعلى هذا الأساس لكي تستخدم النفس أعضاء البدن، لا بدّ من أن يكون بينهما نسبة وعلاقة وضعيّة ومكانيّة؛ مع أنّ النفس مجرّدة وليس لها أيّ وضع أو مكان مع أي جسم. فلا بدّ إذًا من أن توجِد النفس قوًى جسمانية في البدن وتستخدم الأعضاء من خلال هذه القوى. ومن الواضح أن الصورة النوعية لأنها جسمانيّة ففي ما يرتبط بالآثار التي توجدها في جسمها لا تواجه هذه المشكلة. ومن هنا لا تحتاج لكي تكون مبدأً لمثل هذه الآثار إلى وساطة أي قوة.

ممّا تقدّم نصل إلى أنّ إحدى علل حاجة النفس إلى القوى اختلاف الدرجة

---

(1) ابن سينا، المباحثات، ص101.

الوجودية للنفس مع الأعضاء البدنيّة التي تستخدمها. وبعبارة أخرى: اختلاف الدرجة الوجودية للنفس مع فعلها وأثرها؛ أي من غير الممكن أن تكون النفس مبدأً بلا واسطة لأثرٍ أو فعلٍ هو بلحاظ الدرجة الوجودية لا يتلاءم مع تجرّد النفس ومرتبتها. ومن الواضح أنّ هذا الاستدلال يشمل النّفس المجرّدة فقط. وأما صدر المتألّهين فقد كشف عن روح هذا المدّعى بعبارة أصرح وأوضح وبنحو عامٍّ وشاملٍ لكل عالٍ ودانٍ:

«والحقّ أنّ النفس هي المدرِكة جميع الإدراكات بجميع المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية. وهذا لا ينافي وجوب توسّط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك لأن القوة العالية لا تفعل الفعل الدنيّ إلا بتوسطٍ ألا ترى أنّ المزاول للتحريك المكاني أو الوضعي لا بدّ من أن يكون قوةً سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوي؛ بل الانتقال الفكري أرفع قدرًا من التجسم وأنّ المباشِر لـلإدراك مطلقًا لا بدّ من أن يكون قوى مجردةً على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراكاتها فالعقلية أشد ارتفاعًا وأعلى مقامًا والحسية سيما اللمسية منها أدون درجه وأشد هبوطًا من الجميع، فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة أو تحقق درجات متفاوتة لذاتٍ واحدةٍ»[1].

وقد أجاب صدر المتألهين في هذا الكلام عن السؤال الثاني أيضًا الذي يمكن أن يطرح حول قوى النفس.

ضرورة تعدد القوى

السؤال الثاني حول ضرورة تعدد قوى النفس، فلماذا لا يمكن للنفس أن تقوم بكافة أفعالها بتوسط قوة واحدة؟ ذكر ابن سينا في جوابه عن هذا السؤال

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص71؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص128 و223_224؛ المصدر نفسه، ج9، ص104

أنّ كل قوة هي بذاتها وبنفسها مبدأ لأمر خاص؛ ولذا من غير الممكن أن تكون مبدأ لأمر غير ذاك:

«إنّ القوة من حيث هي قوة بالذات وأوّلًا، هي قوة على أمر مّا ويستحيل أن تكون مبدأً لشيء آخر غيره، فإنّها من حيث هي قوةٌ عليه مبدأٌ له، فإن كانت مبدأً لشيء آخر، فليست هي من حيث مبدأ في ذاتها لذلك الأول. فالقوى من حيث هي قوى إنّما تكون مبادئ لأفعال معيّنة بالقصد الأول»[1].

ويبدو لنا أنّ مراده أنّ القوة حيثية ذات إضافة؛ أي إنّ إضافتها إلى الأثر أو الفعل ذاتية لها. فالقوة شيء ذاتًا وبنفسها هي مبدأ الأثر والفعل؛ وليست مبدأ لأي أثر أو فعل، بل ذاتًا هي مبدأ نوعٍ خاصٍّ من الأثر والفعل. وبناءً عليه من غير الممكن لأيّ قوة أن تكون مبدأً أيّ نوع من الأثر، ولذا لو واجهنا آثارًا وأفعالًا متعدّدة يمكننا أن ندّعي أن لها مبادئ متعدّدة ناشئة من قوى متعدّدة. وعليه، فابن سينا في هذا الكلام يسعى لإثبات أن تعدّد قوى النفس وتكثّرها أمرٌ ضروريٌّ في الجملة، بقرينة أنه ذكره بعنوان كونه مدّعًى قبل ذكر هذا الكلام:

«إنّ بعضها [أي بعض قوى النفس] مخالفٌ للبعض [فتكون متكثرة]. فإنّ الحق عندنا هذا»[2].

لا أنّه فعل ذلك في مقام عرض ملاك ومعيار معرفة وتمييز القوى في ما بينها أو في مقام بيان عدد تلك القوى كما توهمه الإمام الرازي وبعض آخر من العلماء[3]، ففسرّوه بشكل خاطئ.

فالإمام الرازي توهّم أنّ هذا الكلام من ابن سينا ناظرٌ إلى قاعدة الواحد. وكأنّ مراد ابن سينا أنّ النفس وقواها أمورٌ بسيطةٌ وبناء على قاعدة الواحد،

---

(1) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص29.

(2) المصدر نفسه.

(3) منهم هبة الله بن علي البغدادي (أبو البركات) في كتابه: **المعتبر في الحكمة**، ج2، ص313، الذي توهم أن معتمد الفلاسفة لضرورة تعدد القوى قاعدة الواحد.

من غير الممكن أن يصدر من المبدإ الواحد البسيط إلا أثرٌ واحدٌ؛ ولكن الآثار الصادرة من النفس متكثّرة ومتنوعة؛ ولذا لا يمكن أن تكون هذه الآثار صادرة من النفس وحدها أو بتوسّط قوة واحدة، فلا بدّ من وجود قوى بعدد أجناس الآثار والأفعال الصادرة من النفس. وقد ذكر في تتبّعه لكلام ابن سينا ذكر أوّلًا أنّ هذه القاعدة غير صحيحة في نفسها:

«واعلم أنّ للشيخ... دليلًا [على تعدد القوى]... فهي أنّ القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعلٌ واحدٌ. إذًا فالقوة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدأً لأكثر من فعل واحد بالقصد الأوّل، نعم يجوز ذلك بالقصد الثاني... ولقائل أن يقول: هذه الحجة مبنيّةٌ على أنّه لا يصدر عن الواحد أكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة»[1].

ثانيًا، مع فرض صحّتها فإنّ تطبيقها هنا ليس في محلّه، ويذكر الرازي أربعة إشكالات على تطبيق هذه القاعدة هنا. وقد كرّر صدر المتألهين وفي مواضع عدّة في مصنّفاته أنّ هذا التفسير المذكور غير صحيح وسعى أوّلًا وخلافًا لمدّعى الرازي لبيان صحّة هذه القاعدة وتماميّتها، ثم ثانيًا لبيان أنّ مصداقها هو الواجب بالذات وفعلُه، ولا تنطبق على العقول، فضلًا عن أن تنطبق على النفس وآثارها وأفعالها؛ وثالثًا، أنّ ابن سينا لم يتمسّك بهذه القاعدة لكي ترِد عليه الإشكالات الأربعة التي ذكرها الإمام الرازي:

«فاعلم أنّ المركوز في مدارك المتأخرين أنّ الحجة في تعدّد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره أنّ القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعلٌ واحدٌ... وهذا ليس كما زعموه؛ إذ تلك الحجة غير جارية إلا في الواحد من كلّ الوجوه وليست القوى كذلك»[2].

---

(1) الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص240_241؛ انظر أيضًا: الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص215؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص251.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص60_61؛ انظر: صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص178.

والدليل على أنّ مراد ابن سينا في هذا الكلام لم يكن قاعدة الواحد، أنه ـوكما ذكرنا ـ يستخدم مفردة «صدور» في مجال النفس وآثارها بمعنى القبول والانفعال أيضًا، مع أنّ مفردة صدور في قاعدة الواحد هي بمعنى الإيجاد والفاعلية لا غير[1].

فمضمون هذه القاعدة أنّه من غير الممكن للشيء البسيط الواحد ودون واسطة أن يعطي الوجود إلا لشيءٍ واحد بسيط. وبعبارة أصرح: البسيط الواحد بلا واسطة ليس له إلا إيجاد واحدٌ. والنتيجة أن ابن سينا لم يتمسّك في هذا الكلام بقاعدة الواحد.

معيار تعدد القوى

والآن يأتي دور السؤال الثالث: ما هو المعيار الذي على أساسه يمكننا أن ندرك أنّ الآثار والأفعال المتعددة متعلقة بقوى متعددة لا بقوة واحدة؟ ما هو ملاك تعدد القوى؟ وعلى أي أساس ذكروا أن تلك القوة التي هي مبدأُ الإدراك في النفس تختلف عن تلك التي هي مبدأ التحريك في النفس ؟ لا بدّ من البحث عن جواب هذا السؤال في كيفية اختلاف الآثار الصادرة عن النفس. وليس المراد أنّ مجرد اختلاف الآثار مستلزمٌ لتعدد القوى وتعدد مبادئها؛ لأنّ أيّ واحدة من الصور النوعية في الجسم الذي هو محلٌّ لها هي مبدأ الآثار المختلفة دون حاجة إلى وساطة قوة لصدور هذه الآثار:

«أما إثبات تعدّدها [أي تعدد القوى] بمجرد تعدد أفاعيلها، فلم يذهب إليه أحد من معتبري الحكماء. كيف وكلّ واحدٍ من العناصر البسيطة له طبيعةٌ واحدةٌ مقتضية لآثار وأفاعيل متعدّدة فيها، كيبوسة الأرض وكثافتها وكرويّتها، بواسطة تعدّد الجهات [لا بواسطة تعدد القوى]»[2].

---

(1) وقد أشار صدر المتألهين في كتابه: **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 456 وضمن نقده للخواجة إلى هذا الاختلاف.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**.

بل فقط بعض أنحاء الاختلاف المشهود في آثار النفس مستلزم لتعدد مبادئها وموجب لتكثّر قوى النفس. ولكن أيّ نحو من الاختلاف يكون سببًا لتعدد المبادئ والقوى؟ يجيب ابن سينا عن هذا من خلال تعداد أنحاء الاختلاف التي يُظنّ أنّها تؤدّي إلى اختلاف القوى:

1ـ **الاختلاف بالوجود والعدم**: كلما كان الاختلاف بين الأثرين من نوع اختلاف الملكة والعدم، فلا بدّ من أن تكون مبادئهما مختلفة؛ كالتحريك والتسكين، العلم والجهل، اليقين والشك؛

2ـ **الاختلاف بالشدّة والضعف**: إذا كان التمايز بين الأثرين بسبب الكمال والنقص والشدة والضعف، فلكلٍّ منها مبدأٌ غير الآخر، كاليقين والظن؛

3ـ **الاختلاف بالسرعة والبطء**: إذا كان الاختلاف بين الأثرين والفعلين بالسرعة والبطء، فلا بد من أن تكون مبادئهما متغايرة، كالحدس والفكر؛

4ـ **الاختلاف في المتعلّق**: إذا كان المتعلق للأثرين والفعلين أمورًا متضادة؛ فذلك موجب لتغاير مبادئهما ؛ كإدارك البياض والسواد، الإحساس بالحلاوة والمرارة؛

5ـ **الاختلاف في الجنس**: الآثار والأفعال التي لها أجناس مختلفة لا بدّ من أن تكون لها مبادئ متفاوتة؛ كالإدراك والتحريك.

ويثبت ابن سينا أنّ الاختلاف بالوجود والعدم لا يستلزم تعدد المبادئ ولا الاختلاف بالشدة والضعف أو بالسرعة والبطء أو في المتعلّق. وبناء على ذلك فإنّه يرى أنه فقط عندما تكون آثار النفس وأفعالها مختلفة في الجنس تكون مختلفة في المبادئ. وبعبارة أخرى: معيار تعدد قوى النفس اختلاف آثارها وأفعالها في الجنس:

«فزعموا أنّ الأمور المتخالفة بالجنس قريبًا كان أو بعيدًا لا تستقلّ بها قوة واحدة. فالقوة الواحدة لا تستقلّ بالإدراك والتحريك... هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه»[1].

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص59ـ60؛ ومن ذلك: «وأنت تعلم أن الإحساس تأثر ما وانفعال ما» (ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص20)؛ «إن الأحساس=

ويعتقد صدر المتألّهين أنّه وإن كان من الممكن تعدّد مبادئ الآثار والأفعال المتعدّدة بحسب الجنس؛ ولكن لا ينبغي أن نصل بذلك إلى أنّ مناط هذا التعدد هذا النوع من الاختلاف. فابن سينا لم يأتِ بدليل على أنّ اختلاف الآثار في الجنس يكون سببًا لتعدد المبادئ ومعيارًا لتعدّد القوى. وعليه، فالسؤال يبقى على حاله، فما هو المعيار لذلك؟ يتبنّى صدر المتألهين وجود معايير ثلاثة لتعدّد القوى:

1ـ **التنافي بين الآثار**: لما كان من غير الممكن للمبدإ الواحد البسيط أن يكون له آثار متنافية في ما بينها؛ فهذا التنافي في الآثار يشهد على تعدد المبادئ والقوى؛ فمن غير الممكن أن يكون مبدأ التحريك الذي هو نوع من الفعل مبدأً للإدراك الذي هو نوع من الانفعال، مع أنّ الفعل والانفعال متنافيان. لأنّ الانفعال فرع كون مبدأ الانفعال بالقوة، والفعل فرع كون مبدأ الفعل بالفعل. وإذا كانت قوة واحدة مبدأً للفعل والانفعال فهذه القوة في عين بساطتها بالقوة وبالفعل أيضًا وهو محالٌ. وكذلك الإحساس الذي هو نوع من الانفعال والحفظ الذي هو نوع من الفعالية. وكذلك الجذب والدفع فإنهما متضادان.

ولو أنعمنا النظر فإنّ هذا المعيار مضافًا إلى أنّه مفيدٌ في تشخيص القوى المتعدّدة للنفس، فإنّه يوضح بشكلٍ جيّدٍ حاجة النفس في الأساس إلى القوة، ولماذا لا يكتفى بوجود قوة واحدة لها وسر حاجتها لتعدد القوى؛ وهما السؤالان اللذان تعرّضنا لهما قبلًا وذكرنا أنّ أحد معايير تشخيص القوى يعتمد على الدليل المثبت لتعدّد قوى النفس، والمثبت لأصل حاجة النفس للقوة؛

2ـ **قابلية القوى للانفكاك**: لإثبات أن A وB شيئان وليسا شيئًا واحدًا أو اعتبارين أو اسمين يكفي أن نقيم الشاهد على قابليّتهما للانفكاك؛ بأن نقوم

=انفعال ما أو مقارن لانفعال ما» (المصدر نفسه، ص124)؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص11 و38ـ39 و124.

بإيجاد مورد يكون فيه أحدهما موجودًا فيما يكون الآخر معدومًا؛ أو مورد يكون أحدهما فيه باقيًا والآخر زائلًا، أو مورد يكون أحدهما فيه قويًا والآخر ضعيفًا وأمثال ذلك؛ لأنّه في مثل هذه الموارد لو كان A وB شيئًا واحدًا لأدّى ذلك إلى التناقض. فإذا حصل لنا التردّد في الآثار المتعددة بأنّها ذات مبدإ واحد أو لا، يكفي وبالاستعانة بالموارد المتشابهة لما ذكرناه أن نصل من خلال قابليتهما للانفكاك إلى تعدد المبادئ.

وأما كيف يمكننا أن نصل إلى وجود قوة وعدم قوة أخرى، أو بقاء واحدة وزوال أخرى أو قوة واحدة وضعف أخرى؟ الجواب أنّ ذلك يتمّ عن طريق الوجود والعدم أو البقاء والزوال أو الاشتداد والتضعّف في الآثار. فالذي يسمع ولا يرى أو الذي يرى ولا يسمع يدلّ على أن مبدأ النظر غير مبدإ السمع. وكذلك زوال النظر وبقاء السمع أو العكس، فإنه يدل على تعدد مبدإ النظر والسمع. وكذلك الحال في ضعف الإدراكات الحسية أو الحافظة أو قوة قدرة التعقل والتفكر فإنّها تشهد على مغايرة القوى الإدراكية الحسية أو الحافظة وقوة العقل و... إلخ.

3ـ **تعدد مواضع القوى**: لما لم يكن بالإمكان أن تكون القوة الواحدة البسيطة مرتبطة بموضعين من البدن في عرض بعضهما. فتعدد المواضع يدل على تعدد القوى المتعلقة بها. فمثلًا موضع قوة النظر هو العين وموضع قوة السمع هو الأذن؛ فقوة النظر غير قوة السمع:

«إن للقوم في إثبات تعدد القوى مسلكين: أحدهما تنافي الأفعال والآثار، كالقبول والحفظ ومبدأ القبول غير مبدإ الحفظ، وثانيهما بقاء بعضٍ مع زوال الآخر، كبقاء الباصرة مع زوال السامعة. ومن هذا القبيل تعدد المواضع، فاللمس غير الذوق»[1]. وتجدر الإشارة هنا إلى اختلاف الآراء والأنظار في

---

(1) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص455؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص61ـ62؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص178؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص461ـ467؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)،=

مسألة حاجة النفس إلى القوى، وفي ضرورة تعدّد هذه القوى، كما اختُلِف في المعايير التي ذكرت سابقًا ولا سيما في كيفيّة التعرّف إلى قابلية الانفكاك وطريقة تعيين موضع كلّ قوّة؛ ولكنّ الدخول في تفاصيل هذه المسائل جميعًا لا يدخل في غايات هذا الكتاب[1]. واختلاف رأي الفلاسفة في تعيين قوى النفس يرجع إلى الاختلاف في هذه الأمور، بل أحيانًا تجد أنّ رأي الفيلسوف الواحد يختلف من موضع إلى آخر. فابن سينا مثلًا يرى في موارد أنّ اللامسة قوّة واحدةٌ، وفي موارد أخرى يصل بها إلى أربع قوًى. وسوف نعرض في المباحث الآتية الآراء التي اتّفق عليها أكثر الفلاسفة في أبحاثهم عن قوى النفس.

قوى النفس

تعرفنا حتى الآن إلى المعايير التي ذكرها الفلاسفة لتعيين القوى النفسانيّة، ويمكننا أن نسأل: ما هي القوى النفسانية؟ وفي الجواب عن هذا السؤال يشير الفلاسفة إلى ثلاث قوًى:

1ـ **القوى الإنسانية**: وهذه القوى تختصّ بالنفس الإنسانيّة ولا وجود لها في الحيوانات والنباتات؛ وتشمل العقل النظريّ والعقل العمليّ.

2ـ **القوى الحيوانية**: وهذه القوى مضافًا إلى وجودها في النفس الإنسانيّة توجد في النفس الحيوانية، فنفس الحيوان الكامل فيها هذه القوى كلّها، ونفس الحيوان الناقص فيها بعض منها، أما النفس النباتية فإنّها فاقدةٌ لها؛

=**هياكل النور**، ص72ـ73؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص204 و206 و209ـ211.

(1) انظر: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص239ـ246 و330ـ344؛ الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص214 و215؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص244ـ276؛ هبة الله بن علي البغدادي (أبا البركات)، **المعتبر في الحكمة**، ج2، ص312ـ322؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص413ـ414 و431ـ434؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص180ـ181 و185؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص63ـ71.

وتشمل القوى الإدراكية والقوى المحرّكة. وتنقسم القوى الإدراكية إلى قوًى مدركة للخارج بالحواسّ الظاهرية وقوًى مدركة للداخل بالحواس الباطنية. وكذلك القوى المحرّكة تنقسم إلى قوى نزوعية وقوى فاعلة. فالقوى المدرِكة للخارج هي: النظر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. والقوى المدركة للداخل أو الحواسّ الباطنة تنقسم إلى قسمين: القوى المدرِكة التي تدرك من خلال النفس، والقوى المُعِينَة (المساعدة) على الإدراك هي التي تحفظ النفس المدرَكات بواسطتها أو بالتصرف فيها، وليست تدرك بواسطتها[1]. والقوى المدرِكة هي الحس المشترك والواهمة والقوى المعينة هي الخيال أو المصوّرة، الحافظة أو الذاكرة، والمتخيّلة أو المفكرة أو المتصرفة، والقوى المحرّكة النزوعية هي الشهوة والغضب؛

3ـ **القوى النباتية**: وهذه القوى موجودة في كل نفس سواء أكانت إنسانية أم حيوانية أم نباتية، وهي: الغاذية والنامية والمولّدة، وتُسمّى هذه القوى بالنباتية؛ لأنّ النفس النباتية ليس فيها سوى هذه القوى[2].

مضافًا إلى القوى المذكورة التي هي نفسانية، فإنّ بدن الإنسان له قوى هاضمة وماسكة وجاذبة ودافعة وهي التي يطلق عليها «القوى الطبيعية». وهذه القوى مضافًا إلى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كلّها مستخدمة من النفس وذلك في سبيل تدبير البدن[3]. وسوف نتعرّض تفصيلاً لكل واحدة من هذه القوى.

العقل النظري والعملي

العقل النظري هو مبدأُ انفعالِ النفس من العقل الفعّال لأجل تلقّي وقبول

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص321.

(2) الكتب كافة التي تعرضت لعلم النفس الفلسفي تحدثت تفصيلاً عن قوى النفس وليس الرجوع إليها صعبًا، ولذا نعرض عن ذكر مصادرها.

(3) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص41؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص131.

المعقولات. ولو لم تكن هذه القوة موجودة لما كانت النفس محلًّا للمعقولات؛ وعندها سوف تفقد الإدراك العقلي. وأما العقل العملي فهو مبدأ الفعل لا الانفعال. فالنفس الإنسانية وبتوسط هذه القوة تدفع الإنسان للقيام بالأفعال الإنسانية. والمراد من الأفعال الإنسانية خصوص الأفعال التي تكون في الإنسان مشروطة بالعزم والاختيار على أساس معطيات العقل النظري، وباختصار مشروطة بالتفكير.

الحواسّ الظاهرية

القوى المبصرة والسامعة والشامّة والذائقة واللامسة والتي موضعها العين والأذن والعين واللسان والجلد هي مبدأ الانفعال. فنور الأجسام له تأثيره على قوة النظر لدى الإنسان، وصوتها له تأثيره على قوة السمع، ورائحتها على قوة الشم، وطعمها على قوة الذوق، وحرارتها وبرودتها وصلابتها ولينها وسائر الكيفيات الملموسة على قوة اللمس. والأثر الحاصل في القوى من هذه الأمور هي التي يقال لها: «الصورة الحسية» أو «المحسوس بالذات» ونفس هذه الأمور «شيء محسوس» أو «المحسوس بالعرض».

الحسّ المشترك

الصورة الحسية تنتقل من الحسّ الظاهري إلى الحسّ المشترك؛ أي توجد صورةٌ في الحسّ المشترك مقارنةٌ لوجودها في الحس الظاهري، والحسّ المشترك هو قوّة إدراكيّة؛ مع فارق يرجع إلى أنّ الحس المشترك وخلافًا لكل واحدة من القوى المذكورة لا يختصّ بنوع خاصٍّ من الصور الحسية، بل كل صورة حسية تتحقق في أيٍّ من الحواس الظاهرية، فإن مشابهًا لها يتحقق في الحسّ المشترك ولذا يطلقون عليه مجمع الصور الحسيّة. ويعتقد الفلاسفة أنّ الحسّ المشترك إذا كان فاقدًا للصورة الحسية للظاهرة المحسوسة فإنّ نفس الإنسان والحيوان سوف تكون فاقدة للإدراك الحسي لهذه الظاهرة؛ حتّى لو وُجِدت

الصورة الحسيّة في الحس الظاهري. ولذا لا بدّ لتحقّق حالة الإحساس بالنسبة إلى ظاهرة خاصة كالنظر أو السمع من وجود صورة ذلك في الحسّ المشترك أيضًا؛ بل يرى هؤلاء الفلاسفة أن صرف وجود الصورة في الحسّ المشترك يكفي لتحقّق حالة الإحساس[1]، ووجودها في الحس الظاهري هو واسطةٌ فقط لتحقّقها في الحسّ المشترك. فلو أمكن مثلًا للحسّ المشترك، أن يتأثّر بنور جسم ما فإنّه سوف يحسّ بذلك الجسم ويتعرّف إليه، حتّى لو لم تنطبع صورته في الحسّ الظاهريّ. وبناءً عليه، فالإحساس أو الإدراك الحسي للنفس، هو انفعال حسّها نفسه، بتوسّط الحواسّ الظاهرية وتأثّرها بالظاهرة المحسوسة، أو باختصار هو حلول الصورة الحسية نفسه في الحس المشترك للنفس. ومن الواضح أنّ انقطاع علاقة العضو الحسي بالظاهرة المحسوسة سوف يؤدّي إلى زوال الصورة عن الحسّ الظاهري وتبعًا لذلك عن الحس المشترك، وسوف يفقد الإنسان أو الحيوان الحسّ بها.

الخيال أو المصورة

تنتقل الصورة الحسية بعد الحسّ المشترك إلى قوّة الخيال؛ بمعنى أنّه بعد انتقال الصورة الحسية إلى الحسّ المشترك، فإنّ صورة أخرى مشابهة لها؛ ولكن مع شيءٍ من التشذيب والتهذيب تتحقّق في قوة أخرى تُسمّى الخيال ويطلق على هذه الصورة اسم «الصورة الخيالية». وهذه الصورة تبقى حتى بعد انقطاع العلاقة بين الأعضاء الحسية والشيء المحسوس وزوال الصورة الحسية من الحسّ الظاهري والحسّ المشترك. وكأنّ الصور الحسية تُخزَّن في قوة الخيال. ومن هنا، يقال إنّ قوة الخيال هي مخزنُ الحسّ المشترك. وسوف نتعرّض في فروع هذا الفصل مرة أخرى لهذا الموضوع. وفي ما يرتبط بقوة الخيال ثمة أمران لا بدّ من الالتفات إليهما:

---

(1) «وهي بالحقيقة هي التي تحس» (ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص147) انظر أيضًا: ابن سينا، **دانشنامه علائى: الطبيعيات**، ج2، ص137_138؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص793؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص524: «الإبصار هو وقوع الصورة [المبصر] في الحس المشترك».

الأول: أنّ عمل قُوّة الخيال حفظ الصورة والحفظ نوعٌ من الفعل. فقوّة الخيال مبدأُ الفعل ولذا من غير الممكن أن تكون مبدأَ الانفعال والقبول؛ لأنّه من غير الممكن لقوّة واحدة بسيطةٍ أن تكون مبدأً للفعل ومبدأً للقبول والانفعال في وقتٍ واحدٍ. وبناء عليه تحقق الصورة الخيالية في قوة الخيال لا يعني حلول هذه الصورة في هذه القوة؛ لأنّ الحلول مستلزمٌ للانفعال وقبول المحلّ؛ بل معنى ذلك أنّ الصورة تتحقق في الصورة التي في الروح البخارية التي هي محلّ القوة الخياليّة في الدماغ:

«ثم إنّ القوّة التي هي الحاسّ المشترك تؤدّي الصورة إلى جزء من الروح [الذي] يتّصل بجزء من الروح الحامل لها، فتنطبع فيه تلك الصورة ويخزّنها هناك عند القوة المصورة وهي الخيالية... فإنّ الحسّ المشترك قابلٌ للصورة لا حافظٌ والقوة الخياليّة حافظةٌ لما قبلت تلك (أي الحسّ المشترك)»[1].

الثاني: وكما أشرنا إلى ذلك سابقًا فإنّ قوة الخيال ليست مدرِكة، بل معينة على الإدراك؛ أي إنّ النفس من خلالها تحفظ الصورة الخيالية من الزوال ولاتدركها بها، وذلك خلافًا للحسّ المشترك فإنّ النفس تدرك الصورة الحسية به؛ وذلك لأنّ إدراكَ الصورة حسية كانت أم خيالية أم عقلية هو وجودها في تلك القوة المدرِكة المستلزم لحضورها لدى النفس، وطبقًا لما يراه ابن سينا فإنّ هذا الحضور والوجود لا يتحقّق إلا من خلال علاقة القبول؛ أي فقط المقبول هو الذي يمكن حضوره لدى القابِل. فما دامت قوة الخيال غير قابلة للصور الخيالية فمن غير الممكن أن تكون مدركةً لها، مع أنّ قوة الخيال هي مبدأُ الفعل وليست مبدأً للقبول والانفعال، هذا أوّلًا؛ وثانيًا، إذا كانت قوة الخيال مدرِكة فلا بد من أن تدرك كلّ صورة خيالية دومًا ولا تنساها؛ لأنها باقية في الخيال دومًا مع أنّنا نعلم أنّ الأمر ليس كذلك.

الواهمة

القوة الواهمة كالحسّ المشترك هي أيضًا مبدأ انفعال؛ لأنّ النفس من خلالها

(1) ابن سينا، الشفاء: النفس، ص133.

تدرك المعاني الموجودة في المحسوسات وإدراكها مستلزمٌ للانفعال؛ كإدراك جمال الوردة عند رؤيتها أو الإحساس بالمحبة للشخص عند التواصل معه؛ ولكن ما هو المراد من المعنى؟ المعنى هو ما يقابل الصورة. ففي كل محسوسٍ ثمة خصوصيّات جزئيّة وفي المحسوس، إلا أنّها ليست حسيّة؛ لأنها ليست بذاتٍ أثر على أيٍّ من الحواس الظاهرية، ولذا لا تدرك من خلال أي منها، وتبعًا لذلك لا ينالها الحسّ المشترك. وهذه الخصوصية يطلق عليها «المعنى» وتدرك بالوهم. ولا شكّ في أن ما يقع في الواهمة عند الإدراك -وبواسطته يدرك المعنى الخارجي الموجود في الشيء المحسوس- لا ينشأ من تأثير المعنى الخارجي نفسه على الواهمة؛ وذلك خلافًا للصورة التي هي أثر ناشئ من نفس خصوصيّات الشيء المحسوس في الحواس الظاهرية وبتوسّطها في الحس المشترك وبتوسطه في الخيال. وهنا يأتي السؤال عن هذا الأثر، أي المعنى الموجود في الواهمة وعن المؤثّر الذي يولّد هذا الأثر، الذي نسمّيه «المعنى» ؟ الجواب خارج عن مجال هذا الكتاب ولا بد من البحث عنه في الكتب المفصلة(1).

وقد ذكروا للواهمة أفعالًا أخرى لا يمكن شرحها في هذا المختصر. والمهمّ أنّ علم النفس يؤكد على دور الوهم في الحيوانات كدور العقل العملي في الإنسان؛ بمعنى أنّ سائر القوى الموجودة في الحيوان مستخدمة من قبل الواهمة؛ كما إنّ سائر القوى الموجودة في الإنسان مستخدمة من قبل العقل(2).

الحافظة أو الذاكرة أو المتذكرة

ينتقل المعنى الجزئي بعد الواهمة إلى الحافظة. فدور الحافظة بالنسبة إلى الواهمة كدور الخيال بالنسبة إلى الحسّ المشترك: فالنفس ومن خلال القوة الحافظة تحفظ المعنى الذي يدركه الوهم عن الزوال وبالاصطلاح الحافظة

(1) من ذلك، انظر: ابن سينا، الشفاء: **النفس**، ص162 و164؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص802؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص201 و204؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص414-437؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص508.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص 220.

مخزن المعاني، كما إنّ الخيال مخزن الصور. فهذه القوة أيضًا هي مبدأُ فعلٍ لا مبدأُ انفعالٍ ولها أحكامٌ شبيهةٌ بأحكام الخيال.

المتصرّفة أو المفكّرة أو المتخيلة

القوة المتصرفة وكما يظهر من اسمها هي مبدأُ فعل. فالنفس وبتوسط هذه القوة وتبعًا لأغراضها ووظائفها تتصرّف في الصورة المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الوهم بنحو التركيب أو التفصيل؛ فمثلًا من خلال تركيب الصور الخيالية أو التفصيل بينها تصور فرسًا له قرنان أو آخر دون رأس ومن خلال التركيب أو التفصيل بين المعاني تلحظ محبّة الشخص بشكل مستقلٍّ عنه، وتضمّه إلى جمال الوردة، وتفرض هذا الجمال رحيمًا، ومن خلال التركيب والتفصيل لصور ومعاني المحبة المذكورة يصوّرها على صورة ذئب في الخيال فنتصوّره في الخيال مثلًا ذئبًا رحيمًا... وهكذا الحال مع تركيب المفاهيم العقلية فإنّه يشكّل منها قضايا، ومن خلال تركيب القضايا يشكّل قياسًا و... إلخ[1]، وبعبارة موجزة: هذه القوة في النفس هي مبدأ الفعل في المدركات.

وعندما تبدأ هذه القوة بالعمل في الصور الخيالية والمعاني الوهمية الموجودة في الحافظة وتستخدمها فهي بهذا الاعتبار يطلق عليها «المتخيلة»، وعندما تعمل على التصرف في المعقولات ويعمل بها العقل يطلق عليها بهذا الاعتبار «المفكرة». ومن الواضح أنّ المراد أنّ النفس تعمل بناءً على حكم الوهم أو العقل[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص314.

(2) لأجل مزيد من التفصيل حول الأعمال الأخرى التي تقوم بها المتصرفة انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص151_160؛ ابن سينا، **دانشنامه علائى: الطبيعيات**، ج2، ص98_99؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص52؛ سعد بن منصور بن كمّونة، **الكاشف: الجديد في الحكمة**، ص314؛ سعد بن منصور بن كمّونة، **شرح التلويحات اللوحية والعرشية**؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ج3، ص244_245.

المحرّكة النزوعية والمحرّكة الفاعلة

يطلق على الشهوة والغضب القوى المحركة النزوعية؛ لأنّ النفس وبتوسّط هذه القوى تتحرّك؛ أي هي واسطةٌ في التحريك، فهي محرّكة؛ ولكن لا بمعنى أنّها مباشِرةٌ تحرّك العضلات وأعضاء البدن، لأنّ هذا العمل موكولٌ إلى القوى المحرّكة الفاعلة المنتشرة في أعصاب البدن وعضلاته؛ بل بمعنى أنّ النفس بعد أن تحيطَ علمًا بما يضرّها أو ينفعها وبحدوث الشوق لجذب ذلك أو دفعه تدفع النفس لتقوم قواها المحرّكة الفاعلة للقيام بالحركة من خلال أعضاء البدن حتى تصل إلى المطلوب أو تبتعد عن المكروه.

الغاذية

الغاذية هي القوة التي تدخل المادة من الخارج إلى جسم النبات والحيوان والإنسان، ولكن هذه المادة لا تشبه جسمها ويطلق عليها الغذاء بالقوّة، وتبدله إلى مادة شبيهة بجسمها ويطلق عليها غذاءٌ بالفعل. وتقوم هذه القوة في الإنسان والحيوان بأعمال ثلاثة: **الأول**: أنّها تبدّل الغذاء بالقوة إلى جسم سيّالٍ رطب أو بالاصطلاح إلى خلط؛ **والثاني**: أن تبدّل الخلط إلى غذاء بالفعل يكون شبيهًا بالجسم المتغذّي، وفي كلّ عضوٍ بنحو شبيه بجسم ذلك العضو. وتقوم القوة الغاذية بهذين العملين من خلال استخدام القوة الهاضمة في أربع مراحل: في الفم، المعدة، الكبد وختامًا وفي المرحلة الأخيرة تبدّلها في الأوعية إلى مادة شبيهة بالعضو ومجذوبة له؛ **والثالث**: أن توصِل هذا الغذاء بالفعل إلى العضو بعد التحليل. ويطلق على هذه الأعمال الثلاثة على الترتيب الآتي: «الإحالة»، «التشبيه»، و«الإلصاق».

النامية

الغذاء الذي يتهيّأ من خلال توسط القوة الغاذية، ينقسم في المتغذي في سنوات النمو إلى قسمين. فقسمٌ منه توصله القوة الغاذية إلى العضو من باب

بدل ما يتحلّل، وهو الإلصاق وقد أشرنا إليه؛ والقسم الآخر توزّعه القوة النامية في الجسم المتغذي وذلك لنموه في الطول والعرض والعمق بنحو مناسب. فعمل القوة النامية توزيع الغذاء الزائد في الجسم في الطول والعرض والعمق للنمو.

المولّدة والمصورة

المولّدة قوة في النباتات وفي الإنسان والحيوان من ذكرٍ وأنثى توجد المني لكي يتم من خلال زرع البذر أو من خلال الجماع باجتماع المنيّين بإيجاد شخصٍ أو أشخاصٍ آخرين من نوعه من نبات أو حيوان أو إنسان.

وتقوم هذه القوة بعملٍ آخر أيضًا وهو أن تجعل بشكل تدريجي الصورة في البذر المزورع أو المنيّ المختلط أي النطفة من خلال جعله في أوضاع وأحوال مناسبة، لكي يصل في النهاية إلى الكمال ويصبح فعلًا شخصًا آخر من ذلك النوع. وتقوم القوة النامية بهذا العمل من خلال استخدام قوة أخرى هي المصوّرة. فالفاعل المباشر لهذه الصورة هي القوة المصوّرة لا القوة النامية. ولا بد من الالتفات إلى أن هذه القوة يطلق عليها «المصورة النباتية» أيضًا، ولا ينبغي الخلط بينها وبين القوة المصورة الحيوانية وهي الخيال.

الجاذبة والماسكة

عمل القوة الجاذبة الموجودة في كلّ عضو جذب المادة المناسبة لذلك العضو. فمثلًا القوة الجاذبة الموجودة في المعدة تجذب إليها المادة الموجودة في قناة المريء، وتشدّها إليها كي تُهضم فيها ثانية... والماسكة قوة توجد في مختلف الأعضاء، ومن ذلك في المعدة والرحم. أما ماسكة المعدة فهي الموجبة لقيام جدران المعدة باحتواء المادة الداخلة إليها بنحو تبقى في فضائها الخالي حتّى تهضمها القوة الهاضمة الموجودة في المعدة مرة ثانية، وكذلك الماسكة الموجودة في رحم الأنثى فإنّها تمنع النطفة من الخروج من الرحم.

الهاضمة والدافعة

عمل القوة الهاضمة تبديل الغذاء بالقوة إلى غذاء بالفعل. وهذا التبديل يتمّ في مراحل أربع وهي المعروفة بالهضم الرباعي. الهضم الأول في الفم من خلال المضغ وباختلاطه بالريق، الهضم الثاني في المعدة بتبديل المادة إلى كيلوس؛ الهضم الثالث في الكبد بتبديل الكيلوس إلى الأخلاط الأربعة (الصفراء، والسوداء، والبلغم، والدم)؛ والهضم الرابع في العروق بتبديلها إلى جسم قابل للجذب، ونظرًا إلى كون تعدد المواطن سببًا لتعدّد القوى، فلا بد من الالتزام بأنّ في الإنسان والحيوان قوى أربعًا هاضمة كحدٍّ أدنى.

وعمل القوة الدافعة أن تخرج الموادّ الزائدة والمصطلح عليها بالفضلات من البدن. والفضلات هي موادّ دخلت إلى البدن؛ ولكنّها غير قابلة للجذب على الرغم من مرورها بمراحل الهضم الرباعية.

دور الكيفيات الأربع

وختامًا تستفيد القوى المذكورة (الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة) من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بأعمالها المرتبطة بها. فالحرارة للتحويل والتحريك؛ والبرودة للسكون والاستقرار؛ والرطوبة للرقة والتشكّل؛ واليبوسة للتقوّم وحفظ الشكل.

الاختلاف في تعدد القوى

القوى المذكورة هي محلّ قبولٍ في الجملة لا بالجملة؛ فمثلًا نجد أنّ الفلاسفة تختلف آراؤهم في أن القوة الغاذية هي قوة حقيقة تقوم من خلال استخدام القوى الأخرى بالإحالة والتشبيه والإلصاق أو أن وحدة القوة الغاذية وتبعًا لذلك وجودها اعتباريّ، بمعنى أنه لا وجود لمثل هذه القوة في النفس؛ بل ثمة قوى أخرى بديلة عنها كل واحدة منها تقوم بواحد من الأعمال المنسوبة إلى

الغاذية، ولكن تم فرض مجموع هذه القوى شيئًا واحدًا أطلق عليها الغاذية[1]. وكذلك وقع الاختلاف في الرأي بالنسبة إلى بعض القوى الأخرى للنفس[2]. ولكن أكثر الفلاسفة ولا سيما المعروفين منهم كابن سينا وشيخ الإشراق وصدر المتألهين يقبلون بقوى النفس في الجملة؛ القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية؛ ويرون أنّ ذلك من وجوه التمايز بين النفس والصورة.

ترتّب القوى

مضافًا إلى ما تقدّم يتبنّى هؤلاء أن هذه القوى مترتبة، بمعنى أنّ بعضها يقع تحت استخدام بعضها الآخر؛ فالعقل العملي مثلًا يستخدم القوى الحيوانية، وفي الجملة هذه القوى تستخدم القوى النباتية، وهذه القوى تستخدمُ القوى الطبيعية، وهذه القوى تستخدمُ الكيفيات الأربع. وكذلك الحال في القوى الإنسانية، فالعقل العملي مستخدمٌ من قبل العقل النظري، وفي القوى الحيوانية كافّة القوى الإدراكية في خدمة الواهمة وكذلك الحواس الظاهرية في خدمة الحسّ المشترك والقوى المحركة الفاعلة في خدمة القوى النزوعية[3]. وختامًا في القوى النباتية القوة النامية هي رئيس القوى، فهي في النباتات النفس النباتية[4]، وكذلك الحال في الحيوانات الكاملة ـ أي الحيوانات التي

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ح 2، ص367 و377.

(2) ففي ما يرتبط بالمولدة ثمة اختلاف في الرأي أيضًا، فبعضهم يرى أنها المستخدمة للمغيرة والمصورة، وبعضهم يرى أنها قوة اعتبارية وأن المغيرة والمصورة فقط هي الحقيقية (انظر في ذلك: المصدر نفسه). وكذلك يرى أكثر الفلاسفة ومنهم ابن سينا وصدر المتألهين أن وحدة الذاكرة مع المسترجعة اعتبارية؛ فكأن مجموع الواهمة والحافظة هي الذاكرة، ومجموعة الحافظة والواهمة والمتخيلة هي المسترجعة. (انظر في هذا المجال: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص235؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص220).

(3) انظر: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص234ـ235؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص507: «الوهم رئيس للقوى الإدراكية للحيوان، كالشوقية للقوى التحريكية له».

(4) «بهذه الصورة النباتية المسّ بالنفس في النباتات وبالقوة النامية في الإنسان... » (صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص500).

لديها كافة القوى لا بعضها- فإن الواهمة هي رئيس القوى[1] وهي النفس الحيوانية[2].

القوى المادية والمجردة

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ رأي الفلاسفة السابقين يرجع إلى أنّه في ما عدا القوى الإنسانية أي ما يشمل العقل العملي والعقل النظري المجرّدين واللذين يعبّر عنهما بالعقل، فإن كافة القوى الأخرى في النفس بما يشمل القوى النباتية والحيوانية سواء في الإنسان أم في الحيوان أم في النبات هي قوى مادية وقائمة بالبدن وجسمانية؛ حتّى الحواس الباطنية. وسوف نتمم البحث في هذا الأمر في البند (20ـ4).

20ـ1ـ محلّ الصورة الإدراكية

ذكرنا في ما تقدّم في هذا الفصل، واتباعًا منّا لابن سينا[3]، أنّ محل الصدور الإدراكية القوة المدرِكة نفسها وعلى هذا الأساس ذكرنا أنّ القوى المدرِكة أي الحواس الظاهرية والحسّ المشترك والوهم والعقل هي من مبادئ الانفعال؛ ولكنّ ابن سينا وفي موارد عدّة[4] جعل آلة النفس محلاً للصور الإدراكية الجزئية، والنفس بذاتها محل الصور الإدراكية الكلية، والمراد من آلة النفس في الغالب العضو الذي هو محلّ قوة النفس. وعلى هذا الأساس لا بد من القول إن الصورة الإدراكية الكلية في النفس والصورة الكلية الجزئية في العضو

---

(1) «وهذا الحس الباطن يطلق عليه الوهم وهو كالعقل في الحيوانات» (ابن سينا، **دانشنامه علائى: الطبيعيات**، ج2، ص96).

(2) «وبعد الخيال الوهم... وهو مقام النفس» (صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص456).

(3) «وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها» (ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص362»؛ انظر أيضًا: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص56 و57؛ التعليقات، ص23.

(4) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص61 و124؛ التعليقات، ص184؛ ابن سينا، **المباحثات**، ص103: «إن المدرَك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة»؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص51ـ52.

الإدراكي أو العصب الموجود في العضو، أو بعبارةٍ أدق نقول تحلّ في الروح البخارية الموجودة في هذا العصب والذي هو المحل الحقيقي للقوة المدرِكة نفسها أيضًا، ولهذا السبب يكون متّصلا بالقوة وفي متناولها. ويؤكّد الفلاسفة من بعد ابن سينا ومنهم الخواجة على ذلك:

«واعلم أنّ الحضور عند الحس ليس هو الحصول في الحسّ نفسه، بل ويجوز أن يكون أيضًا الحصول في آلةٍ للحس يتّصل بها الحسّ»[1].

ومن الواضح أنّنا لو لم نلتزم بأنّ القوة المدركة نفسها هي محلّ الصورة الإدراكية فهو بمعنى أنّ القوة المدرِكة ليست هي مبدأ الانفعال والقبول. ولكن ألا يلزم من هذا الأمر الخدشة في الدليل الذي يعتمد على ضرورة مغايرةِ مبدإ القبول ومبدإ الفعل لإثبات وجود قوى مدركة مغايرة لسائر القوى؟ الجواب بالإيجاب وأنّ هذا الدليل مخدوشٌ، ولكن لما كان إثبات مغايرة هذه القوى لسائر القوى لا ينحصر بهذا الدليل، فلا خلل في المطلوب. ولعلّ هذا الذي جعل ابن سينا وفي موضع[2] واحد يذكر ابتداء أنّ العضو الحسي هو محلّ الصور الحسية ثم يذكر أنّ محلها القوة الحسية؛ إذ لا تأثير لذلك على نتائج البحث.

20-2- كيفية انتقال الصور الإدراكية

تُستعمل في كتب علم النفس الفلسفيّ كلمات عدّة خلال الحديث عن الصورة الإدراكيّة، ومن الكلمات التي يكثر استعمالها: «الإيصال»، «الإعطاء»، «الإرسال» و«الانتقال». فيقولون مثلًا الصورة الحسية تنتقل من الحس الظاهري إلى الحس المشترك وتنتقل منه إلى الخيال، وعند التذكّر ترجع

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص312، تعليقة رقم 1؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص173: «إن النفس لا يتعلق إدراكها إلا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع».

(2) انظر في ذلك: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص124.

إلى الخيال مرة أخرى من الحس المشترك، أو المعاني الجزئية تنتقل في الواهمة إلى الحافظة، وعند التذكّر تنتقل ثانية من الحافظة إلى الواهمة؛ فكأنّ الصورة نفسها أو المعنى الجزئي الذي هو محلّ القوة ينتقل إلى محل قوة أخرى. ولا شك في أنّه وكما سنذكر فإنّ كافّة الصور والمعاني سواء أكانت جزئية أم كلية هي كيفيات، والكيفية عرضٌ، وانتقالُ العرض من محلٍّ إلى محلٍّ آخر فيه إشكال.

الحقيقة هي أنّه لا يراد من الإيصال والانتقال وأمثال هذه التعابير انتقال الصورة الإدراكية حتى يلزم انتقال العرض، بل المراد ظهور كيفية مشابهة لكيفية المحسوس في محلّ القوة الإدراكية؛ وعليه، فبسبب الاتّصال بواسطة أو بلا واسطة بين العضو الحسي وبين المحسوس الخارجي تظهر في العضو الحسي كيفيةٌ مشابِهة له، وبحسب الاصطلاح يتحقّق في العضو استحالة:

«فالحقّ أنّ الحواسّ محتاجةٌ إلى الآلات الجسدانيّة وبعضها إلى وسائط [بينها وبين المحسوس] فإنّ الإحساس انفعال ما، لأنّه قبول منها لصورة المحسوس واستحالة إلى شاكلة المحسوس بالفعل»[1].

وكذلك وبسبب اتّصال أعصاب الأعضاء الحسية بمحلّ الحسّ المشترك، فإنّ كيفية مشابهة له تتحقّق في ذلك المحلّ وبسبب اتّصال محلّ الحسّ المشترك بمحلّ القوة الخيالية تتحقّق في محلّ الخيال كيفية مشابهة لما هو في المحلّ المشترك. وعند التذكّر على العكس فإنّ كيفيةً مشابهة لما هو في قوة الخيال تتحقّق في الحس المشترك، وكذلك الحال في الواهمة والحافظة فإنّ عملية مشابهةً لهذه الظاهرة تتحقق عند إدراك المعاني الوهمية وعند تذكّرها. وعليه، فكما إنّ ابن سينا يرى أنّ انتقال كيفيةٍ كالحرارة من جسمٍ حارٍّ إلى جسمٍ باردٍ بمعنى أنّه وبسبب المجاورة فإنّ الجسم البارد يكون مستعدًّا للاستحالة وتبعًا لذلك تحدث في جسمه حرارةٌ مشابهة لما كان في الجسم الحارّ، ففي الصور الإدراكية الأمر كذلك. وبناء على ما تقدّم في الفصل السابق وأشرنا إليه فالمراد من الإيصال والانتقال في الصوة الإدراكية من محلّها إلى محل قوة أخرى تحقق

---

(1) المصدر نفسه، ص56.

صورة مشابهة لها في محل تلك القوة.

«[هل شيء] من الإحساسات إنّما هو بنزع الصورة من المادة على أنّه أخذ الصورة نفسها من المادة ونقلها إلى القوة الحاسّة [ثم نقلها إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال] هذا شيء لم يقل به أحد، بل قالوا إنّ ذلك على سبيل الانفعال والانفعال ليس أن يسلخ المنفعل قوة الفاعل وكيفيته، بل أن يقبل منه مثلها، فهذا الذي يحسّ، فليس يسلب الحاسّ صورته، بل إنّما يوجد فيه مثل صورته [وهكذا في الحس المشترك والخيال]»[1].

وذكر بهمنيار هذه الملاحظة في مسألة التذكّر. فيقول بدايةً: لأجل تذكّر الصورة الموجودة في الخيال والمعنى الموجود في الحافظة لا بدّ من أن تنتقش ثانيةً في الحسّ المشترك والواهمة. ثم يسعى بهمنيار لتفسير معنى الانتقاش وأنّه ليس أنّ الصور والمعاني المخزونة في الخيال والحافظة تنتقل إلى الحسّ المشترك والواهمة، لأنّها عرض وقابلة للانتقال، بل المراد أنّ واهب الصور يوجد المشابه لها في محلّ هاتين القوتين، كما إنّ صيرورة الجسم البارد حارًّا ليست من خلال انتقال الحرارة من الجسم الحارّ إلى الجسم البارد، بل إن المجاورة من الحار تجعل الجسم البارد مستعدًّا ليوجد فيه واهب الصور الحرارة:

«وتلك الصور المنتقشة فيهما لا يصلح أن تكون قد انتقلت من الخزانتين إلى هاتين القوّتين؛ إذ الأعراض لا يصحّ عليها الانتقال ولا يكون قوة جسمانيّة أفادتها وأوجدتها؛ إذ الأجسام لا توجد شيئًا، بل الحالّ في ذلك كالحالّ في الحرارة التي يدركها اللمس ويحصل في آلته من عند واهب الصور بوساطة الموجود منها في الأعيان»[2].

ثم إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي وتبعًا لابن سينا يذكر في المباحثات[3] ما يأتي، ويقول ذلك بصراحة وبنحو أشمل:

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص124.

(2) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص749 و750.

(3) انظر: ابن سينا، **المباحثات**، ص63 و64.

«اتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها [الصور الإدراكية التي تكون من] الكيفيات، فإنّ الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها»[1].

وعلى الرغم من هذه الشواهد وغيرها[2] ممّا يمكن تحصيلها بتتبّع كلمات الفلاسفة، نجد أن قطب الدين الرازي[3] ذكر أنّ تفسير الخواجة لانتقال الصور الإدراكية هو من التفسير بالرأي، مع أنه بنفسه يتبنّى وفي موضع آخر[4] هذا الرأي[5].

سؤال

بعد أن تعرفنا إلى قوى النفس وأزحنا بعض الالتباسات الموجودة في كلام بعض الفلاسفة في هذا المجال، يمكننا أن نسأل الآتي: على أساس النظرية السابقة، أوّلًا، ما علاقة النفس والبدن بالقوى؟ هل هي علاقةُ علّةٍ بمعلولٍ؟ وإن كان الجواب بالإيجاب فأيّ نوع من العليّة؟ وثانيًا، ما هو نحوُ وجود القوى النفسانية؟ هل هي جوهرٌ أو عرضٌ؟

20ـ3ـ نوعُ علاقة النفس والبدن بالقوى

طُرِح السؤال الأوّل في مصنّفات السابقين. فبعد إثبات أنّه من غير الممكن للآثار الحياتيّة المتنوّعة أن ترجع إلى مبدإٍ واحد، بل لها بالضرورة مبادئ متغايرة ـفمبدأ الغضب مثلًا غير مبدإ الشهوة ومبدأ الإدراك مغايرٌ لهما معًاـ فإنّهم طرحوا السؤال الآتي: ألا يوجد أيّ صلة بين هذه المبادئ في

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص344.

(2) انظر: الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص280.

(3) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص244 مع التعليقة.

(4) المصدر نفسه، ص363، التعليقة.

(5) لعله ليس من الخطإ إذا شبهناه انتقال الصورة الإدراكية إلى الحسّ المشترك بانتقال موج الماء مع الهواء. ففي هذا الفرض، دور الأعصاب ـأو الأكثر دقة القول دور الروح البخارية الموجودة في الأعصابـ التي تربط بين العضو الحسي ومحل الحس المشترك هو شبيه بدور الماء مع الهواء في الموج.

ما بينها أو أنّها بنحو يكون كلّ واحدٍ منها مستقلًّا تمامًا وأجنبيًّا عن الآخر. يختار السابقون الشقّ الأول؛ لأنّ كل إنسانٍ يدرك بوجدانه أنّ اشتغال بعض هذه القوى بعملها يستلزم اشتغال قوة أخرى بعملها أيضًا، أو يمنع من ذلك؛ فمثلًا عند رؤية المشهد الجميل أو القبيح فإن قوة الشهوة أو الغضب تتحرّك وهما يدفعان قوّة العقل إلى التفكّر... وعليه، فهذه المبادئ على الرغم من كونها متعددة ومتغايرة وعلى الرغم من عدم قدرة أيٍّ منها على القيام بعمل الأخرى نجد أنّ بعضها مرتبطة ببعضها الآخر.ولكن كيف يتحقّق هذا الارتباط؟ جوابُ هؤلاء هو أنّ هذا يحصل عن طريق ارتباطها جميعًا مع شيءٍ واحدٍ مغايرٍ لها وهو ما يطلق عليه النفس الإنسانية. فهذا الارتباط هو سبب إطلاق تعبير «فروع النفس» عن هذه القوى، والقول إنّها لّما كانت فروعًا للنفس فإنّ بينها مثل هذا الارتباط. وهذا الارتباط يصل إلى الحدّ الذي بسببه يمكن جعل هذا الأثر المنسوب إلى أيٍّ من هذه القوى أثرًا حقيقيًّا للنفس؛ بنحوٍ تكون هذه النفس أي هذا الشيء الذي نعبّر عنه بـ «أنا» هو الذي يرى ويسمع ويتخيّل ويتفكّر. وهو الذي يطلب ويشتهي أو ينفر ويغضب وهو الذي يحرّك البدن. فالنفس التي من خلال القوة المدركة تدرِك جمالَ أو قبح أمرٍ ما وتبعًا لذلك تحدث لها حالة الرغبة أو النفور من خلال قوة الشهوة والغضب. وهي التي عند الاشتغال بقوّة الشهوة والغضب إذا كان الاشتغال شديدًا تمنع قوة العقل من العمل و... ويطلق على النفس بها أنّها الرابط بين القوى اسم «الرباط» بين القوى أو مجمع القوى:

«إنّه يجب أن يكون لهذه القوى رباطٌ يجمعها كلّها، فيجتمع إليه وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحسّ المشترك إلى الحواس التي هي الرواضع»[1].

---

(1) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص223؛ انظر أيضًا: ابن سينا، **النجاة**، ص388؛ ابن سينا، **دانشنامه علائى: الطبيعيات**، ج2، ص99_100؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص796 و822_823؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص214_215؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص404_408؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص471.

إنّ ما تقدّم من توضيح أعلاه يثبت لنا أنّ مبادئ الآثار والأفعال الحياتية أي القوى ليست مستقلة في مبدئيّتها لهذه الآثار والأفعال. بل كلّ واحدة منها هي بمنزلة قوة للنفس وفرع من فروعها، مبدأ لآثارها؛ ولكن لا يتّضح من خلال ما تقدّم ما هو المراد من فرعيّتها؛ فأيّ نوع من العلاقة بين المبادئ المذكورة والنفس لكي يصحّ القول إنّها فروعها. إنّ هذا المطلب سوف يتّضح من خلال ملاحظة ما سوف يذكره ابن سينا من توضيحات.

يذكر أوّلًا أنّ هذا الرابط والمجمع أي النفس الإنسانية مجرّدة، وبعد ذلك يطرح سؤالًا وجوابًا يفيدنا في تتمة هذا البحث. ولسنا نهدف إلى طرح السؤال والجواب عنه بشكلٍ تفصيليٍّ. مضمون هذا السؤال في ما يرجع إلى ما نريده في بحثنا هو: لماذا كان الرباط والمجمع لهذه المبادئ جوهرًا مجرّدًا غير البدن والذي يطلق عليه النفس. ولماذا لا يصحّ أن يكون هذا الرباط والمجمع هو البدن؟ وبعبارة أبسط: إن ما يلزم لكي يكون بين هذه المبادئ ارتباط ولكي لا يكون كل واحد منها مبدأ وحده أن تكون جميعها منسوبة إلى شيء واحد، حتى يكون هذا الشيء رباطها ومجمعها؛ ولكن ما الذي يدعو إلى الحكم بتجرّد هذا الرابط، وعدم كونه جسمانيًّا:«فإن تشكّ، فقيل: إنّه إن جاز أن تكون هذه القوى لشيءٍ واحدٍ... فلم لا يكون كذلك الآن وتكون كلّها منسوبة إلى جسم أو جسماني»[1].

والجواب أنّ هذا الرباط يمكن أن تكون له مع المبادئ المذكورة نسبتان: نسبة القبول أو نسبة الإيجاد والفيضان؛ أي الرباط إمّا أن يكون قابلًا ماديًّا أو فاعلًا لها؛ ولما كان بعض هذه المبادئ كالعقل النظري والعملي من المجردات ومن المستحيل أن يكون أمرًا جسمانيًّا كالبدن قابلًا وفاعلًا لأمرٍ مجرّد وأن تكون له واحدة من النسبتين المذكورتين لم يكن ممكنًا أن تكون كافة هذه المبادئ منسوبة إلى البدن. وعليه، فعلى الرغم من أنّ البدن له نسبة قبول لهذه المبادئ؛ ولكن لأنّ هذه النسبة لا يمكن أن تكون شاملة لا يمكن اعتبار البدن هو

(1) المصدر نفسه، ص244.

الرباط والمجمع، مع أنّ الرباط لا بد من أن يكون رباطًا ومجمعًا لها جميعًا؛ لأنّها جميعها سواء أكانت مادية أم مجردة، مترابطة. ونتيجةُ ذلك أنّنا لا يمكننا أن نجد هذا الرباط في البدن في نسبة القبول.

نعم لما كانت هذه المبادئ كافّة تحتاج إلى فاعلٍ وموجد، وبما أنّه يجوز أن يكون الجوهر المجرّد مبدأً فاعلًا لأمور مادية، ومبدأً فاعلًا أو مبدأً قابلًا لأمور مجردة، جاز أن يكون شيء مجردٌ كالنفس رباطًا ومجمعًا لهذه المبادئ كافة. بنحوٍ يكون له بالنسبة إليها جميعًا نسبةُ الإيجاد والفيضان، وذلك بناءً على أحد الاحتمالين المذكورين في كلام ابن سينا، أو يكون بينها وبين المبادئ الماديّة نسبة الفعل، وبينها وبين المبادئ المجرّدة نسبة القبول والانفعال، وفق الاحتمال الآخر المستفاد من كلام ابن سينا. وعليه، لا شيء سوى النفس يمكن أن يكون بينها وبين المبادئ نسبة الفيضان والإيجاد، أو هذه النسبة مضافًا إلى نسبة القبول. فالمقدار المسلّم هو أنّ نفس الإنسان هي فاعل المبادئ المادية المذكورة والبدن قابل لها:

«فنقول: لأنّ هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى، فيفيض عنه بعضها في الآلة وبعضها يختص به، وكلها يؤدّي إليه نوعًا من الأداء... وأما الجسم، فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة منه. فإنّ نسبة القوى إلى الجسم ليست على سبيل الفيضان، بل على سبيل القبول، والفيض يجوز أن يكون على سبيل مفارقة الفيض عن المفيض والقبول لا يجوز أن يكون على تلك السبيل»[1].

إذًا يمكن الجواب عن السؤال الأوّل بجملة واحدة: هي أنّ علاقة القوى بالنفس في الجملة علاقة فعل وفاعل، وبالبدن علاقة حالٍّ ومحلٍّ ومقبولٍ وقابلٍ.

ومن الواضح أنّ الاستدلال المذكور أعلاه يشمل الحيوانات أيضًا، طبقًا لما يراه صدر المتألهين أيضًا؛ لأنّه يرى أنّ القوى المدرِكة الحيوانية وحتى القوى

(1) المصدر نفسه.

المحركة النزوعية مجردة. وهذا لا يختصّ بالنفس الإنسانية؛ ولكن ما هو حكم النفس النباتية الفاقدة للقوى المجردة؟ وكذلك طبقًا لرأي ابن سينا من أنّ القوى الحيوانية مادية ما هو الحكم؟ لم يذكرا توضيحًا في هذا المجال، ولكن يمكن القول من جانبهما إنّ حكم النفس الحيوانية والنباتية مع الإنسانية واحدٌ. فهذه النفوس هي فاعلة لقواها؛ كما إنّ الجسم الحيواني والنباتي قابل لها؛ لأنّه قد ثبت في المباحث الأولى في علم النفس:

1) النفس غير البدن والمزاج، حتّى في الحيوان والنبات غير المجردين، وبناء على ما تقدم في الفرع الماضي؛ 2) النفس رباطُ القوى ومجمعُها حتى لو كانت نفس الحيوان والنبات؛ وبموجب هذه الخصوصية؛ 3) لا بدّ لكافة القوى من أن يكون لها نسبة مع النفس؛ ولأنّه 4) من غير الممكن أن تكون هذه النسبة هي القبول لأنّ محل هذه القوى والقابل لها هو جسم الحيوان والنبات؛ وكذلك لأنه 5) لا يمكن أن يكون جوهران متغايران لهما نسبة القبول مع شيء واحدٍ، محلًّا له، فلا بد من أن نصل إلى أن نسبة النفس الحيوانية والنباتية مع قواها هي نسبة الإيجاد والفيضان كالإنسان. وعليه، فالتعابير المستخدمة بوفرة في كلمات الفلاسفة نحو «فرع»، «تابع»، «انبعاث»، «سبب»، «قيام»، «ملك»، «مبدإ» وأمثال ذلك هي للتعبير والإشارة إلى علاقة النفس بالقوى(1) ومستعملة في

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص224؛ ابن سينا، **الشفاء: الطبيعيات**، ج2، كتاب النبات، ص13-14؛ ابن سينا، **النجاة**، ص391؛ ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص107؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص194؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص736 و740 و796؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص215؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص234 و404-408؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص213؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص471؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج1، ص108؛ المصدر نفسه، ج2، ص427، 446 و464؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص508 و519 و553؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص83 و115 و116 و117 و130 و294؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص473؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج2، ص9؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص325-326؛ المصدر نفسه، ج8، ص51 و122 و123 و124 و132-133 و220 و274 (تعليقة السبزواري)، ص301-302؛ المصدر نفسه، ج9، ص38 (تعليقة السبزواري)،=

هذا المعنى.

ومن الواضح أنّ كون النفس هي فاعلُ هذه المبادئ والقوى يستلزم أن تكون هذه المبادئ والقوى فاعلة بالتسخير؛ لأنّ المراد من الفاعل بالتسخير الفاعل الذي يكون هو وفعله فعلَ فاعلٍ آخر[1]. وبعبارة أخرى: كلّ فاعل يكون واسطةً في صدور أثر بالنسبة إلى ذي الواسطة هو فاعلٌ بالتسخير؛ وإن كان بالنسبة إلى أثره فاعلًا بالطبع أو بالقسر أو بالجبر أو بالرضا أو بالقصد أو بالعناية، أو بالتجلي. وبناءً عليه، فقوى النفس التي هي مبدأ الفعل كلّها فاعلٌ بالتسخير، وليست تلك التي هي مبدأ للقبول والانفعال، على الرغم من أنّ بعضها فاعلٌ بالطبع بالنسبة إلى أثره، وبعضها فاعلٌ بالرضا أو غير ذلك[2].

20-4- نحوُ وجودِ القوى

ممّا تقدم في (20-3) يتّضح جواب ابن سينا عن السؤال الثاني «هل قوى النفس جوهر أو عرض؟»: أنّ قوى النفس عرض وليست جوهرًا؛ لأننا ذكرنا أن محلّها البدن وهو قابل لها وكل حالٍّ إما أن يكون عرضًا أو صورة؛ فهي أعراض حالة في البدن أو صورٌ قائمة به. ولكنّها ليست صورة؛ لأنه من غير الممكن أن يكون للمادة الواحدة صور عدّة، إلا أن تكون بعض هذه الصور في طول بعضها الآخر، والحال أن بعض هذه القوى في عرض بعضها الآخر كقوتي الشهوة والغضب؛ فهي إذًا عرضٌ. ولهذا السبب يطلقون عليها «القوى الجسمانية» أو «القوى البدنية» أيضًا. فهي نفسانية باعتبار صدورها من النفس وجسمانية باعتبار حلولها في البدن:

«إنّ القوى النباتية والحيوانية عنده [أي عند الشيخ] أعراض وكيفيات

=70-71 و106 (تعليقة السبزواري، رقم 2).

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص13؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة الثامنة، الفصل السابع.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج2، ص255؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة الثامنة، الفصل السابع.

فعلية أو انفعالية»[1].

ومن الواضح أنّ العقل النظري والعقل العملي غير مشمولين بهذا الحكم. فإنّهما وإن كانا عرضين؛ ولكنّهما غير قائمين بالبدن؛ لأنّهما من المجردات ووجود أيّ مجرد لا يمكن أن يكون بأي نحو من القيام بالجسم؛ لا القيام الصدوري ولا الحلولي، بل هما حالّان في النفس. ولهذا السبب يعبّر عنها بـ«الهيئة» للإشارة إلى العرض:

«فبأحدهما تقبل النفس على مفيد الصور المقبولة... وهذه الهيئة تسمّى عقلًا نظريًّا، وبالأخرى تقبل على البدن وتتصرّف في قواها وتُسمّى عقلًا عمليًّا... وإنّما تُسمّى عقلًا؛ لأنّها هيئة في ذات النفس لا في المادة»[2].

والاعتقاد بكون القوى عرضًا مستلزمٌ لنفي الإدراك عنها؛ حتى عن القوى المدرِكة التي سنتعرض لها في المستقبل.

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص151. «القوى [أي قوى النفس] كالغاذية والنامية والمصورة، عند المشائين أعراض» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص161)، «قيل إن القوة الناطقة هي الأصل والحقيقة الجوهرية في الإنسان وسائر القوى الحيوانية وغيرها من مبادئ الأفعال والانفعالات أعراض قائمة بها أو ببدنها» (صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص482) انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص52؛ هبة الله بن علي البغدادي (أبو البركات)، **المعتبر في الحكمة**، ج2، ص338. كما إن التعبير بـ«لغيره» و«الرابطي» يشير إلى كونها عرضًا (انظر في هذا المجال: ابن سينا، **التعليقات**، ص89؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص350؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص250).

(2) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص789.

20-5- نفي الإدراك عن القوى المدرِكة

مقدمة

في المقدمة لا بدّ من التذكير بأنّ بعض تعابير الفلاسفة تدلّ بظاهرها على أنّ حقيقة الإدراك نوع من الانفعال[1]. ولكن وخلافًا لما هو المشهور لا بدّ من أن نقول إنّ الحقيقة هي أنّ الإدراك ليس انفعالًا. بل هو يقترن بالانفعال في موارد من بينها عندما يتحقّق في النفس الإنسانيّة. فالإدراك مستلزمٌ للانفعال لا أنّه نوعٌ من الانفعال[2]؛ لأنّ المراد من الإدراك هو علم النفس بلا واسطة بالصورة الإدراكية المستلزمة لعلم النفس بالواسطة بما يطابق الصورة، وقد علمنا في الفصل الثامن أنّ العلم بلا واسطة هو الحضوري وهو عين وجود المعلوم. فعلم النفس بالصورة الإدراكية بعينه هو نفس وجود الصورة الإدراكية عندما تكون موجودةً في النفس وحاصلة لها، وكما تقدم في الفصل المذكور أنّ رأي ابن سينا وأتباع مدرسته أنّ هذا الوجود والحصول لا يمكن أن يتم إلا من خلال علاقة العلة والمعلول؛ أي ما لم تكن النفس أو القوة المدرِكة قابلة للصورة الإدراكية ومحلًّا لها فإنّ هذا الحضور لن يتحقّق، ولن يكون العلم الحضوري بالصورة ممكنًا؛ سواء أكان هذا المقبول والحالّ لازمًا لوجود القابل ومحلًّا له وحاصلًا له دون تجدّدٍ وانفعال، كما يقولون به في الصور المرتسمة الإلهية؛ أم لم يكن لازمًا له بل كان حادثًا بعد وجوده بنحو اقترن بالتجدد والانفعال في المحل والقابل؛ كما يقولون به في الصور الإدراكية الحاصلة للنفس:

«ليس معنى أنّها تعقلها [أي أنّ النفس تعقل الصورة] إلا أنّ الصورة موجودة فيها... [فإنّ] الإدراك يحتاج أن يكون لما من شأنه [الإدراك] أن ينطبع بتلك الصورة انطباعًا ما بما هو قوة مدركة [وهذا الانطباع سبب لكون

---

(1) «الحس يعني به الإدراك الحسي والعقل يعني به الإدراك العقلي، أي انتقاش الصورة المعقولة في العقل وهو الإدراك نفسه كما إن انتقاش المحسوس في الحس هو الإدراك الحسي نفسه» (ابن سينا، التعليقات، ص192).

(2) «إن الإحساس انفعال ما أو مقارن لانفعال ما» (ابن سينا، الشفاء: النفس، ص60).

الصورة موجودة في المدرِك، مدركة له].. فإنّ وجود الصورة المعقولة [أو غير المعقولة] في النفس [أو في قوتها المدركة] هو نفس إدراكها له»[1].

والخلاصة أنّ العلم الحضوري للنفس بالصورة الإدراكية، يتحقّق بحصولها في النفس وهذا الحصول يتحقق بحلول الصورة وقبول النفس أو قبول القوة الإدراكية، وهذا الحلول والقبول يقترن بتجدد وانفعال النفس أو القوة الإدراكية.

نفي الإدراك عن القوة

والمدّعى الآن أنّ الاعتقاد بكون القوة من الأعراض مستلزمٌ لنفي الإحساس عن القوة المدركة، سواء أكانت هذه القوة حسًّا ظاهريًّا أم حسًّا مشتركًا أو وهمًا أم حتّى عقلًا نظريًّا. وبناء عليه حلول الصورة الإدراكية في القوة المدرِكة للنفس هو بمعنى حضورها للنفس وإدراك النفس لها، لا بمعنى حضورها لدى تلك القوة وإدراك القوة لها.

الدليل

الدليل على هذا المدّعى أنّ العرض وجودٌ لغيره وليس وجودًا لنفسه، وتقدّم في الفصل الثامن أنّ كل ما لم يكن وجوده لنفسه، فهو لا يملك علمًا حضوريًّا بذاته؛ وبهذا نصل إلى أنّ قوى النفس التي هي عرضٌ فاقدةٌ للعلم الحضوري بذاتها؛ سواءٌ أكانت قوًى مجردةً كالعقل النظري والعملي، أم قوًى مادية مدرِكة كالحواس الظاهرية أو تحريكيّة كالحواسّ الباطنية والمادية:

«الأجسام والقوى الجسمانية ذواتها لا لها، بل لغيرها، أي للنفس، فهي لا تدرك ذواتها، كالقوة الباصرة مثلًا، فإنّها لا تدرك ذاتها والقوة الحاسة لا تدرك ذاتها»[2].

---

(1) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص217.

(2) ابن سينا، **التعليقات**، ص89.

كما ذكرنا في ذلك الفصل أنّ كلّ فاقدٍ للعلم الحضوري بذاته لا يمكن أن يكون لديه علم حضوري بغيره. فمن غير الممكن لقوى النفس أن يكون لها علم حضوري بشيء آخر. وبناءً عليه، من المحال أن يدرك أي من الحواس الظاهرية أو الحسّ المشترك الصورة الحسية الحالّة فيه -أو الحالّة في محلّه-، وكذلك من المحال أن تدرك الواهمة المعاني الجزئية وأن يدرك العقل النظري الصور الكلية مع أنّه محلّها. وعلى هذا الأساس، فإنّ قوة النظر الموجودة في أعصاب العين لا تدرك الأثر الذي يحصل في هذه الأعصاب أو في تلك القوة عندما تواجه النور من خلال الخلايا البصرية حتى يحصل لديها علمٌ حضوريٌّ من خلالها بالنور نفسه؛ أي الرؤية ليست عمل القوة النظرية وكذلك السماع ليس عمل القوة السمعية والشمّ ليس عمل القوة الشامّة؛ والذوق ليس عمل القوة الذائقة، والإحساس ليس عمل القوة اللامسة؛ بل هذه ليست بعمل الحس المشترك أيضًا؛ وذلك الإدراك الوهمي ليس عمل القوة الواهمة، والتعقل ليس عمل القوة العاقلة:

«أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس ودون آلته إذ المدرك للشيء لا بد من أن يدرك ذاتها في ضمن ذلك الإدراك كما مر بيانه [وهكذا القول في الحس المشترك والوهم والعقل]»(1).

اختصاص الإدراك بالنفس

الاستدلال المذكور أعلاه والذي يعتمد على المباني الفلسفية للفلاسفة السابقين، يستلزم أن يقبل هؤلاء أنّ النفس التي وبتوسّطٍ من الحس المشترك تدرك الأثرَ الحاصلَ في هذه القوى أو الذي تكون محلًّا له عن طريق الحواس الظاهرية، ومن خلال الإدراك الحضوري لهذا الأثر يتحقق لديها علم حصولي بالكيفية الموجودة في الجسم الخارجي؛ أي إنّ النفس هي التي ترى بالحسّ المشترك وبقوة البصر النور واللون؛ وبالحسّ المشترك وقوة السمع تسمع

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص66.

الصوت و...إلخ أيضًا النفس التي بالواهمة تدرك حضورًا الأثر الموجود وبتوسّط هذا الأثر تدرك المعنى الجزئي نفسه الموجود في الشيء المحسوس حصولًا؛ وختامًا، النفس هي التي تدرك حضور صورة المعقول في العقل،أو في محلّ العقل أي في وجودها، وهي التي يتحقق لها تبعًا لذلك علم حصولي بمصاديقها:

«معنى إدراك الجزئيّات بـالآلات [أي بالقوى] على طريقة القوم أنّها منطبعة في الآلات وتلك الآلات مع ما فيها معلومة بالحضور للنفس»[1].

ولكن هل يقبل الفلاسفة بهذا الأمر؟ الجواب بالإيجاب. وإن كان ابن سينا وفي بعض مصنّفاته تحدّث عن إحساس القوة المدرِكة بالصورة الإدراكية[2]، وكأنّ مراده أنّ القوة المدركة على الرغم من أنّها فاقدة للعلم الحضوري بذاتها؛ ولكنّها لها علمٌ حضوريٌّ بالصورة الإدراكية الموجودة في العلم الحضوريّ نفسه، وفي بعض مصنّفاته الأخرى وخلافًا لهذا الكلام يذكر بشكلٍ صريحٍ أنّه عند الإدراك وإن كانت القوة المدرِكة منفعلةً، فإن النفس هي التي تنفعلَ لا نفس تلك القوة؛ أي إن النفس تدرك الصورة الإدراكية لا القوة؛ فمثلًا النفس هي التي تحسّ لا القوة الحسية؛ لأنّه قد يحدث أحيانًا أنّ الصورة تتحقّق في القوة الحسية وتنفعل بها؛ ولكن بسبب غفلة النفس عن القوة والصورة الموجودة فيها لا تقبل تحقّق الإدراك. فالنفس هي التي تدرك الصورة من خلال القوى لا أنّ القوى نفسها هي المدرِكة للصورة الموجودة في ذاتها:

«الإدراك إنّـما هو للنفس وليس إلا الإحسـاس بالشيء المحسوس والانفعال عنه. والدليل على ذلك أنّ الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهيةً، فيكون الشيء غير محسوس ولا مدرَك. فالنفس تدرك الصور

(1) المصدر نفسه، تعليقة السبزوراي.

(2) «إن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة»، (ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص362)؛ «كل واحدة من هذه القوى إذا حققت... إنما تدرك أولًا ما تأثر فيها من صورة المحسوس فإن العين إنما تدرك الصورة المنطبعة فيها من المحسوس وكذلك البواقي» (صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص186).

المحسوسة بالحواسّ»[1].

والعبارة المذكورة أعلاه لا ينبغي أن توقعنا في توهم أنّ الصورة الحسية عند الإحساس تحلّ في النفس لنستنتج من ذلك أنّ النفس تنفعل. لا شك في أنّ ابن سينا لا يتبنّى هذا الرأي؛ لأنه يتنافى مع التجرّد العقلي للنفس الذي يؤكّده ابن سينا ويصرّ عليه. إذًا، الصور تحلّ في القوّة الحسية بشكل قاطعٍ، سواء في ذلك الحس الظاهري والحس المشترك، والانفعال بهذه الصورة من خصائص القوّة الحاسّة؛ أمّا الإدراك فهو من خصائص النفس. وبناء عليه، فعلى الرغم من أنّ الصورة الإدراكية موجودة في القوة المدرِكة للنفس، ولكنّها ليست حاضرةً عند هذه القوة؛ بل ينحصر حضورها عند النفس. بل في الأساس قوامُ كون القوة مدرِكة بأن يكون وجود الصورة فيها مستلزمًا للعلم الحضوري للنفس بتلك الصورة.

ويظهر لنا أنّ الإمام الرازي ظنّ أن ابن سينا يرى أنّ الإدارك غير العقلي هو عمل القوة المدرِكة لا النفس، وعلى أساس الكلام المتقدم له والذي يدلّ بظاهره على أنّ القوة المدرِكة لها إدراك. وعلى أساس هذا التوهّم من الإمام الرازي أورد نقده لابن سينا وأثبت أنّ النفس هي المدرِك لأي صورة إدراكية سواء أكانت جزئية أم كلية، بل وقع في الإفراط فأنكر وجود القوى النفسانية تمامًا[2].. وهذا الإفراط كان سببًا لتصدّي الفلاسفة اللاحقين للدفاع عن ابن سينا ورفع الإبهام الواقع في كلامه ومنهم الخواجة حيث يقول:

«الإدراك ليس هو كون الشيء حاضرًا عند الحسّ فقط، بل كونه حاضرًا عند المدرِك لحضوره عند الحسّ، لا بأن يكون حاضرًا مرّتين. فإنّ

---

(1) ابن سينا، **التعليقات**، ص23.

(2) انظر: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص330 و345 و405 و407؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص254ـ255 و264ـ276 و283ـ284؛ الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص265ـ267.

المدرِك هو النفس؛ ولكن بواسطة الحسّ وكلام الشيخ دالّ عليه»[1] [2].

ومضمون هذا الكلام هو التعبير المعروف بأنّ حلول الصورة في القوة المدرِكة للنفس مستلزمٌ لعلم النفس الحضوريّ بها لا العلم الحضوري لتلك القوة بها، ومعنى ذلك أنّ النفس يحصل لها علمٌ حصوليٌّ بالمطابق الخارجي للصورة لا القوة.

إشكال

إنّ غفلة الإمام الرازي هذه عن أنّ حلول الصورة الإدراكية في القوة المدرِكة للنفس لا يستلزم إحساس تلك القوة نفسها بالصورة الإدراكية، وبمطابقها الخارجي، بل مستلزم لإحساس النفس بها يوجّه إشكالًا آخر: فإنّ لازم كلام ابن سينا أنّنا عندما نواجه أي محسوس خارجي فإن لدينا في آنٍ واحدٍ إدراكين حسيّين: إدراك مع الحس الظاهري، وإدارك مع الحس المشترك، فمثلًا لازم ذلك أن نرى اللون الواحد مرتين وأن نسمع الصوت الواحد مرتين في آن واحد و...

«إنّا إذا رأينا المرئيات بالقوة الباصرة وسمعنا المسموعات بالقوة السامعة

---

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص311ـ312؛ انظر أيضًا: نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص382 و388ـ389؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص444.

(2) ومن هؤلاء المدافعين قطب الدين الرازي وطبقًا لما ذكره صدر المتألهين: «[قال] العلامة الشيرازي في **شرح كليات القانون**: إنا لا نسلم أن الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا أنّ المدرِك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وإنما ذلك من أغلاط المتأخرين كالإمام ومن اقتفى أثره وإلا فعند الشيخ لا مدرِك ولا حاكم ولا ملتذ ولا ملتئم غير النفس وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز، لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة، بل آلتها، عن محسوسها الخاص بها، وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيّفها بذلك المحسوس... أقول ولعمري إنه قد أصاب» (صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص195ـ196؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص138ـ140؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص399ـ400).

وكذا القول في سائر المحسوسات، ثم إنّا أحسسنا بكلّ هذه المحسوسات مرة أخرى بهذا الحس المشترك، فحينئذ كنا قد أحسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرة بالحس الظاهر ومرة أخرى بالحس المشترك؛ لكنّا نجد من أنفسنا وجدانًا ضروريًّا أنّا إذا رأينا زيدًا فإنّا ما رأيناه في الحالة الواحدة إلا مرة واحدة والقول بهذا التعدّد مما يأباه صريح العقل»[1].

لأنّ الإدراك الحسي، بحسب الفرض، ليس سوى حلول الصورة الحسية في القوة المدرِكة لدى النفس وانفعالها بها، وطبقًا لما يقوله هؤلاء الفلاسفة عند مواجهة المحسوس الخارجيّ كاللون أو الصوت أو الرائحة، فإن الحسّ الظاهر الذي هو القوة المدرِكة ينفعل بها وتكون واجدةً للصورة الحسية وكذلك الحسّ المشترك الذي هو أيضًا قوة مدرِكة. فالحس الظاهر له علمٌ بالصورة الموجودة فيه وله علمٌ بالمطابق لهذه الصورة عن طريقها وكذلك الحسّ المشترك؛ أي إن كلّ واحدٍ منهما وبشكلٍ منفصلٍ عن الآخر وبتوسّط الصورة الموجودة فيه في حال إدراك المحسوس الخارجي نفسه الذي يدركه الآخر؛ ولأنّ المراد من الإدراك الحسي للنفس ليس سوى الإدراك الحسي للقوة في النفس، فالنفس تدركُ كلّ محسوسٍ خارجيّ مرتين في زمان واحد، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

الجواب

يرى الخواجة أنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّه وعلى الرغم مما توهّمه الإمام الرازي فإن ابن سينا ينكر بعض المقدمات المذكورة في هذا الإشكال: فإشكال الرازي في الحقيقة يتألف من أربع مقدمات، هي:

1) لكلّ محسوس خارجيٍّ في حال إدراكه كلونِ الشيء أو صوته وفي آن واحدٍ صورةٌ في الحسّ الظاهر وصورة أخرى في الحسّ المشترك؛ 2) الحسّ

---

(1) الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص245؛ انظر: الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص255؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص396.

الظاهرُ والحسّ المشترك من قوى النفس المدرِكة ؛ 3) القوة المدرِكة تدرك الصورة الموجودة فيها نفسها وبتوسطها تدرك الشيء الخارجي المطابق لها. والنتيجة المترتبة على هذه المقدمات الثلاث أنّ كل واحد من الحس الظاهر والحس المشترك يدرك الشيء الموجود فيه وبتوسّط ذلك يدرك الشيء المطابق له خارجًا؛ أي عند الإدراك الحسي لأيّ شيءٍ وفي آنٍ واحدٍ ثمّة مدرِكان لكل واحدٍ منهما إدراكٌ لشيء؛ ولكن من جهة أخرى؛ 4) النفس ليست هي المدرِك الحقيقي للمحسوسات، بل إدراك النفس المحسوسَ الخارجيّ معناه إدراك القوّة المدرِكة ذلك المحسوس. ونتيجة ذلك أنّه يلزم أن تكون النفس في حال الإدراك الحسي وفي آن واحدٍ مدرِكة للمحسوس الخارجيّ بإدراكين، وهذا خلاف المعلوم بالوجدان.

ولبّ جواب الخواجة أنّ ابن سينا ينكر المقدمة الثالثة والرابعة. فالإدراك لديه سواء أكان حسيًّا، خياليًّا، وهميًّا أم عقليًّا هو من أعمال النفس، ولكن بتوسط القوى المدرِكة، لا أنّه عمل نفس تلك القوى حتى يستلزم ذلك تعدد المدرِك وبالتبع تعدّد الإدراك:

«والجواب ما مرّ وهو أنّ الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط؛ بل حصوله في المدرِك [وهو النفس لا غير] لحصوله في الآلة وهاهنا الإدراك لا يحصل في الحسّ المشترك ولا [في الروح الباصرة الموجودة] في ملتقى العصبتين بل في النفس [فقط] بواسطة هاتين الآلتين [أي القوتين] عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو غيرهما»[1].

وباختصار وعلى أساس هذا الإشكال فإنّ تعدّد الإدراك الحسي بالنسبة إلى المحسوس الخارجي الواحد ناشئٌ من تعدد المدرِك له في النفس وهو ناشئ من إحساس القوة المدرِكة لدى النفس بالصورة الحسية الموجودة فيها وبمطابقها. ووفقًا للجواب المذكور أعلاه، يرى ابن سينا أنّ القوّة المدرِكة نفسها لا تدرك حتّى يلزم تعدّد المدرِك في النفس وتبعًا لذلك تعدّد الإدراك نفسه وازدواجيّته

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص321.

بالقياس إلى المحسوس الخارجي الواحد؛ بل يرى أنّ النفس هي المدرِك للصورة الحسية وبتوسّط هذه الصورة تدرِك المحسوس الخارجي.

بحث

لا نرى أنّ هذا الجواب كافٍ لحلّ الإشكال بالطريقة التي طرحها الإمام الرازي؛ لأنّه في هذا التقرير يثبت تعدّد الإدراك للمحسوس الخارجيّ الواحد على أساس تعدّد المدرِك الحسي في الإنسان والحيوان، وفي الجواب تأكيد على وحدة المدرِك الحسي فيهما.

صياغة أخرى للإشكال

ويمكن بيانُ هذا الإشكال حتّى مع فرض وحدة المدرِك الحسي؛ ولكن على أساس تعدد الصور الحسّية في النفس بنحوٍ يكون الجواب المذكور أعلاه غير كافٍ في حلّه: 1) كلّ محسوس خارجي في حال إداركه وفي آنٍ واحد وجود في الحس الظاهري وفي الحس المشترك؛ 2) الحس الظاهري والحس المشترك هما من القوى المدرِكة لدى النفس وبالاستعانة بالتعبير المعروف: 3) وجود الصورة في القوة المدرِكة للنفس مستلزمٌ للعلم الحضوري للنفس بتلك الصورة ولا يستلزم العلم الحضوري وإدراك القوة المدرِكة للنفس به؛ إذًا 4) للنفس في آنٍ واحد علمٌ بصورتين حسيّتين: الصورة الحسية الموجودة في الحسّ الظاهري والصورة الحسية الموجودة في الحس المشترك؛ ولكن 5) العلم الحضوري بالصورة الحسية مستلزمٌ للعلم الحصولي الحسي بمطابقها الخارجي. وبناء عليه 6) للنفس في آنٍ واحد علمٌ حصوليٌّ بالمطابق الخارجي للصورة الموجودة في الحس الظاهري وبالمطابق الخارجي للصورة الموجودة في الحسّ المشترك. ولكن بحسب الفرض 7) المطابق الخارجي للصورتين المذكورتين واقعية خارجية واحدة. والنتيجة أنّ النفس في آنٍ واحد لديها علمان حصوليّان حسيّان بواقعية خارجية واحدة، علمٌ عن طريق صورتها في الحسّ

الظاهري وعلم عن طريق صورتها في الحس المشترك. وعلى هذا الأساس أن تحسّ النفس بأي أمر محسوس في آن واحدٍ مرّتين.

الجواب

يبدو لنا أنّ الردّ على هذا الإشكال بحسب هذا التقرير، يعتمد على أربع مقدّمات: 1) العلم الحضوري للنفس بالصورة الحسية مستلزمٌ للعلم الحصولي بالمطابق الخارجي لتلك الصورة، وكما إنّ حضور الصورة الحسية للشيء عند النفس كما إنّه هو حضور الصورة الحسية للشيء لدى النفس أيضًا والتفات النفس إلى ذلك الشيء أيضًا. وبالاصطلاح، عند الإحساس الصورة هي ما ينظر به لا ما ينظر إليه؛ فهي مندكّة في المحسوس الخارجي، لا أنّها ملحوظة في نفسها ومورد التفات بنفسها؛ 2) خلافًا للعلم الحضوري الذي يتّحد فيه العلم مع المعلوم ويكون تعدّد العلم مستلزمًا لتعدد المعلوم ففي العلم الحصولي الأمر ليس كذلك؛ لأنّ العلم فيه مغاير للمعلوم، ومن هنا قد يتعدد العلم ولكن المعلوم واحد؛ أي يصح أن يكون لدى المدرِك صور متعددة للشيء الواحد؛ 3) وعلى أساس المفروض فإنّ متعلق الصورة الحسية سواء في الحس الظاهري أم في الحسّ المشترك محسوس خارجي واحد؛ فاللون الخاص للجسم الواحد مثلًا له صورة في القوة الباصرة وله صورة في الحسّ المشترك؛ 4) المراد من الإدراك الحسي في هذا البحث العلم الحصوليّ الحسي للنفس بالمحسوس الخارجي لا العلم الحضوري للنفس بالصورة الحسية الحاصلة منه في القوة المدرِكة. فالمراد من رؤية اللون الإدراك الحصولي الحسي للون الخارجي الخاص لا الإدراك الحضوري للصورة في تلك القوة الباصرة أو في الحس المشترك. وكذلك المراد من سماع الصوت، الإدراك الحصولي الحسي للصوت الخارجي لا الإدراك الحضوري لصورته في قوة السمع أو في الحس المشترك و...إلخ.

وبالنظر إلى هذه المقدمات نصل إلى أنّ كون النفس في آنٍ واحدٍ في حالة إدراك حضوري لصورتين من محسوسٍ واحدٍ (صورة في الحس الظاهرة

وصـورة في الحس المشترك)، لا يستلزم أن يتحقق الإحساس مرّتين، بل الإحساس يكون لمرّة واحدة. وعليه، فمثلًا عندما يكون في حال نظرٍ إلى لون الجسم فإنّ ثمة صورتين حسيتين للقوى المدرِكة للنفس، إحداهما في القوة الباصرة والأخرى في الحس المشترك، ولكنّ النفس ترى لونًا واحدًا لا لونين متشابهين، ولعلّ بهمنيار يريد من عبارته الآتية ذلك حيث يقول:

«إذا أبصرنا شيئًا وحصل أيضًا في الحس المشترك، اتّحد الإدراكـان، فلا يتميّز عندنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك إلا أن نعلم ذلك بواسطة»[1].

عدم جدوى الجواب

ولكنّ هذا الجواب يتنافى مع التجربة كما يتنافى مع آراء الفلاسفة؛ لأنّ لازمه أن الحس الظاهري والحس المشترك إذا لم يتوافقا فالإنسانُ سوف يحسّ بالمحسوس الخارجي الواجد في آنٍ واحدٍ بنحو مختلف، مع منافاة ذلك للتجربة ولآراء الفلاسفة.

وبيان ذلك أنّ المراد من عدم توافق الحسّ الظاهري والحس المشترك إمّا عدم مشابهة الصور الحاصلة من الشيء المحسوس في هاتين القوتين؛ كما لو أنّ الجهاز العصبي الذي يربط بين هاتين القوتين أصيب بآفةٍ أدّت إلى اختلاف الصورتين؛ وإمّا لعدم التوافق في طريقة العمل، كما لو كان زوال الصورة الحسية في إحدى القوتين أبطأ من الأخرى، كما بيّن الفلاسفة ذلك في مثال قطرة المطر ودولاب النار. فالفلاسفة يرون أنّ صورة الشيء التي تتحقّق في القوة الباصرة مع تبدّل محلّ ذلك الشيء وبلا أي فاصلٍ زمانيّ تزولُ تلك الصورة وتنشأ صورة جديدة في وضع جديد. وذلك خلافًا للصورة في الحس المشترك فإنّها تزول بشكل أبطأ ومع تأخير زماني، بنحو تكون الصورة السابقة ما زالت باقية في الحسّ المشترك عند حدوث الصورة الجديدة للشيء؛ أي في

(1) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص813.

كلّ لحظة تجد صورًا عدّة للشيء في وضعيات مختلفة، وهذا الأمر كان سببًا لرؤية الكرة السريعة على شكل أسطوانة ثابتة.

إذًا الفلاسفة يرون من جهة أنّ قوة البصر والحسّ المشترك هما قوّتان مدرِكتان، ومن جهة أخرى اتّضح أنّ هاتين القوتين قد لا تتوافقان في طريقة العمل. وبهذا يظهر أنّ الجمع بين الرأيين يقتضي أنّ الإنسان يرى الجسم السريع الحركة كدولاب النار أو النقطة التي تكون على فراشة دوّارة، يراهما في آنٍ واحد بنحوين مختلفين؛ لأنّ وجود الصور الحسية الحاصلة من الدوران السريع لهذه النقطة في القوة الباصرة يقتضي أن يراها نقطة دوارة ووجود هذه الصور في الحس المشترك يقتضي أن يحسّ أنّها دائرة. ولكن في الواقع هو يراها دائرة فقط ولا يراها نقطة دوارة ودائرة. فهذا الجواب غير صحيحٍ والإشكال ما زال قائمًا.

ولو فرض أنّنا استطعنا أن نقدّم جوابًا كافيًا على الإشكال المذكور أعلاه، فإنّ إشكالًا مهمًّا آخر يرد على وجود قوتين مدرِكتين حسيّتين في النفس ولأنّ الإشكال يرتبط بدور الحس الظاهري في الإدراك الحسي فسوف نعالج ذلك في الفرع الآتي.

20-6- البحث في دور الحسّ الظاهري في الإدراك الحسي

إنّ وجود قوّتين مدرِكتين حسيّتين هما الحس الظاهري والحس المشترك يترتب عليه إشكال سوف نعرض له، وبالتعرّض له والبحث في طرق دفعه نعمِل تحليلنا في الواقع في دور الحس الظاهري في الإدراك الحسي. ويتوقّف فهم هذا الإشكال، على بيان مقدمة وهي أن نعلم أن القوّة المفترضة لا تحظى بالتبرير العقليّ، إلا إذا كان لها نتائج مترتبة عليها ودورٌ خاصٌّ بها. والمراد من النتائج والدور الخاص للقوة هو العمل الذي لا يمكن لأيّ قوة أخرى أو لمجموعة أخرى من القوى أو لعضوٍ من أعضاء البدن القيام به وأداؤه.

الإشكال

لما كان للحسّ المشترك وظيفته الخاصّة به، فلا مانع من الاعتقاد بوجوده مع قيام الدليل عليه؛ لأنّ هذه القوة مضافًا إلى أنّها إدراك حسي هي مجمع الصور الحسية أو بالاصطلاح الحاكم الحسي، والوهم يقع على عاتقه مهمّة التخيل؛ أي إن النفس من خلاله تدرك الصور المخزونة في قوة الخيال، ولكن هل الحس الظاهري كذلك أيضًا؟ يتبنّى الفلاسفة القول بأنّ الحس الظاهري لا يمكنه القيام بأيّ عمل سوى الإدراك الحسي. والمفروض أنّ هذا الأمر يتمّ من قبل الحس المشترك أيضًا، بل إنّ حقيقة الإدراك تتمّ في الحسّ المشترك. وعليه، فما هي المهمّة التي يؤدّيها الحسّ الظاهري، والواجب الذي يبرّر افتراض وجوده؟

البحث عن طرق الحل

نصل من خلال التدقيق إلى أنّ جذر المشكلة يرجع إلى وجود قوّتين مدرِكتين في عرض بعضهما. وبعبارة أخرى: أساس الإشكال في القبول بوجود صورتين في عرض واحدٍ وفي آنٍ واحدٍ للشيء المحسوس، أي صورتين حسيّتين في قوتين مدرِكتين حسيّتين. نعم بملاحظة إصرار الفلاسفة على أنّ الحس المشترك مدرِك، فنحن بين خيارين: إمّا إنكار صفة الإدراك ونفيها عن الحس الظاهريّ، وإمّا افتراض أنّه مدرِكٌ في طول الحس المشترك. ومن الواضح أنّ معنى طوليّة الإدراك بين الحسّ الظاهريّ والحسّ المشترك، هو أنّ الحسّ المشترك واسطة في تحقّق العلم الحضوريّ للنفس بالصورة الموجودة لدى الحسّ الظاهريّ. وبالتالي يكون إدراك الحسّ الظاهريّ مشروطًا ومتوقّفًا على الحس المشترك دون العكس. وثمة طرق ثلاث لحلّ هذا الإشكال هي: 1) إنكار كون الحسّ الظاهريّ مدرِكًا؛ 2) افتراض الطوليّة بين إدراكي الحسّين الظاهري والمشترك، بحيث يكون الأخير فاقدًا للصورة الحسيّة، ولا يدرك إلا ما هو موجودٌ لدى القوّة الإدراكية الأولى أي الحس الظاهريّ؛ 3) القول بأنّ الطوليّة بين الحسّين معناها إدراك الحسّ المشترك للصورة الحسيّة للظاهريّ

وتوفّره على صورة مشابهة لها في الوقت عينه.

الحلّ الأول

في هذا الحلّ الأوّل يتم تبنّي مقولة إنّ الحس المشترك فقط هو القوة المدرِكة لا الحواس الظاهرية. وهذا الحلّ يعود إلى اعتقاد الفلاسفة بأنّ حالة الإحساس لا تتحقّق لدى الإنسان إلا عندما تتحقّق الصورة الحسية في الحسّ المشترك. ويرى هؤلاء أنّ الإحساس يبقى قائمًا في الحسّ المشترك حتّى لو كانت الصورة الحسية التي يدركها كاذبةً وغير صحيحة، كما في حالة الشخص الذي يُقطع أحد أطرافه، ويبقى يشعر بحرقة فيها أو خراش يدعوه إلى حكّها: «الصورة إذا كانت في الحسّ المشترك، كانت محسوسةً بالحقيقة، حتى إذا انطبعت فيه صورة كاذبة في الوجود أحسّها، كما يعرض للممرورين»[1].

ومن الواضح أنّه مع فرض كون الصورة الحسية الموجودة في الحس المشترك كاذبةً فإنّ ذلك مستلزمٌ لكون الحواس الظاهرية فاقدةً للصورة؛ لأنّهم يؤكّدون اشتراط الإحساس بحضور المحسوس الخارجيّ، وإذا افترضنا عدم وجودها فهذا يعني أنّ عملية الإدراك لم تتحقّق ولم تحصل بواسطته. وفي مثل هذه الحالة من ينجز الإدراك هو الحسّ المشترك. ومعنى هذا الكلام أن قوام الإدراك الحسي بالحس المشترك والحس الظاهري ليس عنصرًا أساسًا في عمليّة الإدراك؛ أي إن الحس الظاهري ليس مدرِكًا بل دوره يقتصر على إيصال الصورة الحسية المأخوذة من الخارج إلى الحس المشترك.

والإشكال على هذا الحل أنّه، أولًا يخالف قول الفلاسفة الصريح والمؤكّد بأنّ للحواس الظاهرية وظيفة إدراكية. بل إنّ ابن سينا يرى أنّ الفرق بين الصورة والمعنى هو في أنّ الصورة تدرك ابتداءً بالحسّ الظاهري ثم بالحس الباطني، كالحس المشترك؛ وذلك خلافًا للمعنى الذي يبدأ إدراكه بالحسّ الباطني أي الوهم:

(1) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص133ـ134.

«إنّ الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معًا، ولكن الحس الظاهر يدركه أولًا ويؤدّيه إلى الحس الباطن... وأما المعنى، فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس [بحسّه الباطن] من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا»(1).

ثانيًا: وهو الأهم أنّ الإشكال ما زال قائمًا؛ لأنّ هذا الحل يتضمّن أن دور الحس الظاهري في عملية الإدراك الحسي ينحصر في إيصال الصورة الحسية المأخوذة من الخارج إلى الحس المشترك، أو إلى محله في الدماغ، ولكن ألا يمكن أن يكون هذا الدور في الجهاز العصبي الرابط بين العضو الحسي والحس المشترك أو الروح البخارية الموجودة في الأعصاب؟ وما لم يقم الدليل على نفي هذا الاحتمال، فإنّ العقل لا يرى أيّ مبرّرٍ لافتراض وجود هذه القوّة المسمّاة بالحس الظاهريّ.

الحلّ الثاني

يعتمد الحلّ الثاني، بخلاف سابقه، على أنّ الحس الظاهري مدرِك، ولكن في طول مدرِكية الحسّ المشترك، والأخير فاقدٌ للصورة الحسية للشيء، وإنّما يدرك فقط تلك الصورة الحسية في الحسّ الظاهري. وبناءً عليه، كما إنّ مدركية الحس المشترك والوهم والعقل في طول بعضها ويترتّب على ذلك أن العقل دون أن يكون واجدًا للمعاني الجزئية يكون مدركًا للمعاني الجزئية الموجودة في الوهم، والوهم دون أن يكون واجدًا للصورة الحسية يكون مدرِكًا لها:

«قول الحكماء: «إن العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة» معناه أنّ العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بآلة إدراكية كالحس والوهم، وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس، وإلا فلا مدرِك بالحقيقة للكلّيات والجزئيات في الإنسان إلا القوة العاقلة وفي الحيونات لا مدرِك للموهومات والمحسوسات إلا الوهم»(2).

(1) المصدر نفسه، ص35.

(2) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص208.

وكذلك مُدرِكية الحسّ الظاهري هي أيضًا في طول مُدرِكية الحس المشترك، فالحس المشترك أيضًا دون أن يكون واجدًا للصور الحسية هو مدرِكٌ للصور الحسية الموجودة في الحواس الظاهرية. والمراد من كون العقل مدرِكًا وكذا الوهم والحس المشترك والحس الظاهري هو أنّ هذه لها إدراك وأنّ لها علمًا حضوريّاً بالصورة الإدراكية الموجودة فيها أو في غيرها، بل المراد أن النفس لديها علم حضوري بالصورة الموجودة فيها بالعلم الحضوري سواء أكانت تلك القوة مرتبطة بالنفس بلا واسطة أم بواسطة قوة أخرى. فالنفس التي ترتبط بواسطة العقل والوهم بالحس المشترك تدرك بواسطة الحس المشترك الصورة الموجودة في الحواس الظاهرية معًا في موضعٍ واحد. إذًا نسبة الحس المشترك إلى الحواس الظاهرية شبيهة بنسبة النفس إلى قواها الإدراكية. فكما إنّ النفس هي مجمع هذه القوى ورباطها، بل مجمع كافة القوى ورباطها، فإنّ الحس المشترك هو مجمع الحواس الظاهرية ونظامها الرابط فيما بينها. وكما إنّ وجود الصورة في القوة الإدراكية مستلزم لحضورها في النفس فوجود الصورة الحسية في الحواس الظاهرية مستلزم لحضورها في الحس المشترك، والأكثر دقة هو القول بأنّه مستلزم لحضورها في النفس بتوسّط الحس المشترك. ولعل ما يقوله صدر المتألّهين في عبارته الآتية يراد به هذا المعنى:

«على أنّ الحواس بمنزلة آلاتٍ لقوة واحدة في الحس المشترك أورد مدركاتها إليه وهو يقبلها، كما إن النفس تفعل أفاعيل مختلفة بواسطة تكثّر القوى والآلات»[1].

ولعلّ الذين قالوا إنّ الحس المشترك هو مبدأ الحواس الظاهرية ويرون أنّ هذه القوة هي واسطة في الإدراك الحسي للنفس أشاروا إلى هذا المعنى:

«وليس يمكن أن يكون [الحس المشترك] إلا المبدأ للحواس الظاهرة... وهي بالحقيقة هي التي تحس»[2].

---

(1) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص468.

(2) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص146_147؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ص93؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص783.

ولبهمنيار رأيٌ في الحس المشترك مشابهٌ لما هو موجود في هذا الحل، مع اختلاف يسير. حيث يرى أن الحسّ المشترك فاقدٌ للصورة الحسية التي تحكم على أساسها النفس على الصورة الحسية؛ فالنفس ترى اللون الأصفر للعسل الخاص وتحس بطعمه الحلو في الذائقة الحسية وتحكم بالحس المشترك بأن هذا «الأصفر حلو»:

«النفس لا فعل لها بذاتها وإنّما جميع أفعالها بقواها التي لها، مثلًا إنّما تبصر بالعين فقط... فكذلك تدرك أن [هذا] الشيء الحلو هو كذا بقوة وهي الحس المشترك، أعني أنّ النفس ليس لها أن تحكم إلا بقوة... وهذه القوة هي الحسّ المشترك وبهذه القوة تستدلّ النفس على الطعوم من الشمّ [مثلًا]، هذا وعندي ليس يجب أن يكون الحاكم عنده الصور المحسوسة»(1).

نعم الحس المشترك وإن كان فاقدًا للصورة الحسية المأخوذة من الخارج بتوسط الحواس الظاهرية؛ ولكنّه يمكنه أن يكون واجدًا لها من خلال قبول الصور الحسية المخزونة في الخيال، وبالاصطلاح من خلال التخيّل.

إن من الإشكالات التي ترد على هذا الحل تتمثّل بمنافاته لنظريات الفلاسفة التي تذهب إلى تحقق الصورة الحسية في الحس المشترك وعلى ذلك قرائن صريحة؛ لأنّه **أولًا**: ظاهرالكثير من عباراتهم يدل على هذا المدّعى من ذلك بعض العبارات التي أوردناها في هذا الفصل؛ **ثانيًا**، أنّهم في الأساس ذكروا أن مشكلة رؤية النقطة دائرة وأمثالها ترجع إلى صورة الشيء التي تتحقق في الحس المشترك لا إلى صورته في القوة الباصرة، كما بيّناه؛ **ثالثًا**، إنّهم يرون الخيال خزانة الحس المشترك لا خزانة الحواس الظاهرية، مع أنّ الخيال حافظٌ للصور الحسية وهذه الصور تتحقق في الحواس الظاهرية أيضًا. والسبب في هذا الحكم يرجع إلى الحس المشترك فقط وهو الذي يمكنه بعد زوال الصور الحسية تلقّيها مجدّدًا من الخيال أي من تخيّلها أو حتى مشاهدتها لا الحس الظاهري؛ والحس الظاهري يقبل الصور من خارج النفس فقط. فالخيال خزانة الحسّ

(1) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص783 و784.

المشترك لا الحس الظاهري:

«[وقوة الخيال] ليست خزانة للحواس -وإن كانت مدركاتها محفوظة فيها- لأنّ الحواس الظاهرة لا تدرك شيئًا بحسب الاختزان بالخيال، بل بإحساس جديد من خارج، فيفوت معنى الخزانة بالقياس إليها بخلاف الحس المشترك»[1].

وطبقًا لما يذكرونه فإنّ الحسّ المشترك يقبل الصورة من الداخل والخارج، وذلك خلافًا للحس الظاهري الذي يقبل الصورة من الخارج فقط. فصورة الشيء المحسوس تتحقّق فيهما معًا لا في الحس الظاهري فقط.

والإشكال الآخر أنّ هذا الحل يتنافى مع تجربة الرؤى والأحلام. فنحن في عالم الرؤيا لدينا إدراك حسي: نرى أشياء، نسمع أصواتًا و... إلخ؛ على الرغم من أنّ الحواس الظاهرية معطلة، وبهذا فإنّ ارتباطنا بالخارج منقطع. فلا حلّ لدينا سوى القبول بالقوة الحسية الأخرى التي تتحقق فيها الصور الحسية في حالات الرؤيا، وليس المراد من الحسّ المشترك إلا هذا. فالحس المشترك هو أيضًا واجدٌ للصورة الحسية، وينتج من ذلك أن هذا الحل غير تام أيضًا.

وقد يورد على هذا الحلّ بإشكال ثالث وهو أنّ لازم هذا الحل أن تدرك النفس من خلال الحواس الظاهرية الصورة الحسية الموجودة فيها ولو أصيب الحسّ المشترك بآفةٍ أو تعطّل؛ لأنّه وبناء على المفروض فإنّ الحواس الظاهرية هي من القوى المدرِكة للنفس وهي أيضًا واجدة للصور الإدراكية، وكما ذكرنا فإنّ الصورة الإدراكية الموجودة في القوة المدرِكة لدى النفس حاضرة لدى النفس وهي تدركها. ولكن هذا الإشكال غير وارد لأنّه يبتني على أن إدراك الحس الظاهري هو في عرض إدراك الحس المشترك وفي الحلّ فُرِض أنه في طوله؛ أي إن النفس وبتوسط الحس المشترك عالمة بالحس الظاهري وبالصورة الموجودة فيه وبدون ذلك لا يمكن تحقق أي علم.

(1) صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص408؛ انظر: صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص199.

الحل الثالث

في هذا الحلّ وكما في الحل الثاني، تُجعل مدرِكية الحسّ الظاهري في طول مدرِكية الحسّ المشترك، مع اختلاف يرجع إلى أنّ هذا الحل يتضمّن أنّ تحقق الصورة الحسية في الحس الظاهريّ أو في محلّه سببٌ لتحقق صورة حسية مشابهة في الحسّ المشترك، بنحوٍ يكون لدى الحس المشترك في آن واحد صورة خاصة به مشابهة للصورة الموجودة في الحس الظاهري. وبناء عليه، فإنّ النفس من خلال الحس المشترك تدرك الصورة الحسية الموجودة فيه، وبتوسطه تدرك أيضًا الحسّ الظاهري وبتوسط الحس الظاهري تدرك الصورة الموجودة فيه؛ كما إنّها من خلال الوهم تدرك المعاني الجزئية الموجودة فيه؛ وبسبب العلاقة الطولية لها مع الحس المشترك فهي تدرك الحس المشترك ومن خلال الحس المشترك الصور الحسية الموجودة فيه. فمن جهةٍ، وجود الصورة الحسية المأخوذة من الخارج في الحس المشترك مشروط بوجود الصورة الحسية الموجودة في الحس الظاهري؛ ومن جهةٍ أخرى، علم النفس بالصورة الحسية الموجودة في الحسّ الظاهري مشروطٌ بتوسّط الحسّ المشترك بين النفس والحس الظاهري.

وعليه، فلا ينبغي أن نقع في خطإ تصور أنّ النفس بحسب هذا الحل تدرك الصورة الموجودة في الحس المشترك بواسطة هذا الحسّ نفسه، وتدرك الصورة الموجودة لدى الحسّ الظاهريّ دون توسّط الحسّ المشترك؛ مع افتراض أنّ وجود الصورة في الحسّ المشترك مشروطٌ بوجودها في الحسّ الظاهريّ. نعم لا ينبغي تفسير هذا الحلّ بهذه الطريقة؛ لأنّ هذا التصوير أو التفسير للحلّ يجعل الحسّان الظاهريّ والمشترك أحدهما في عرض الآخر، وليس في طوله، والحال أنّ مثل هذا الأمر غير مقبول.

ونؤكّد مرة أخرى أنّه وعلى أساس هذا الحلّ، وعلى الرغم من أنّ كلًّا من الحس المشترك والحس الظاهري في آنٍ واحدٍ له صورته الخاصة، وعلى الرغم من أن تحقّق الصورة الحسية في الحسّ الظاهري أو في محلّه هو السبب في تحقّق صورة مشابهة لها في الحسّ المشترك وشرط وجودها، فإنّ النفس تدرك

الصورة الحسية الموجودة في الحسّ الظاهري بتوسّطه وتدركه هو بتوسّط الحس المشترك.

ويبدو لنا أنّ هذا الحلّ ينسجم مع كثيرٍ من الأحكام التي أطلقها الفلاسفة على الحس الظاهريّ والحس المشترك. فقد قالوا[1] عند إحساسنا بشيء خارجي: 1) الحس الظاهري يكون واجدًا للصورة الحسية وكذلك الحس المشترك؛ ولكنّ 2) تحقّق الصورة الحسية المأخوذة من الشيء في الحسّ الظاهري هو سببُ تحقّقِ الصورة الحسية المشابهة في الحسّ المشترك فهو شرطُ وجودها. وبحسب العبارة المعروفة وإن لم تكن دقيقة: الحس الظاهري هو الذي يوصل الصورة المأخوذة من الشيء الخارجي إلى الحسّ المشترك، إذًا كل واحدة من الحواس الظاهرية هي بحكم جاسوس ينقل ما لديه من معلومات ومدركات إلى الحس المشترك. وعلى هذا الأساس، 3) الحس المشترك يحوي في آنٍ واحدٍ كافة الصور الحسية الموجودة لدى الحواس الظاهرية وهو المجمع لها والرابط بينها. بل في الأساس 4) الحسّ المشترك هو مبدأ كافة الحواس الظاهرية. ولذا فإنّ هذه الحواس بحاجة إليه وفي خدمته بمعنى أنّ شعور النفس بالحسّ الظاهري وبالصورة الموجودة فيه مشروطٌ بتوسّط الحس المشترك في ذلك دون العكس. وعلى هذا الأساس قالوا: الإحساس الحقيقي يتحقق بتحقق الصورة في الحس المشترك؛ أي يكفي تحقق الصورة الحسية في الحس المشترك لتحقق الإدراك الحسي وإن لم تتحقّق في الحسّ الظاهري؛ ولكن تحقّق الصورة الحسية في الحس الظاهري لا يكفي لتحقق الإدراك الحسي؛ لأن ذلك مشروط بتوسّط الحس المشترك. ولعل ابن سينا نظر إلى هذا عندما قال: 5) كمال الإحساس

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص133 و134، 145_147؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص235؛ ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص93 و94؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص193؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص783 و785؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص323_327 و418 و420؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص394_398؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص197؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص404_407؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص468.

يتحقق بحصول الصورة الحسية في الحس المشترك[1]؛ ولعل بهمنيار يشير إلى هذه الملاحظة حين يقول: 6) إقبال النفس على الصورة الحاصلة في الحواس الظاهرية وإعراضها عنها بتوسط الحس المشترك؛ ولهذا السبب يمكن للنفس أن تُعرِض عن الصورَ الحاصلة في الحواس الظاهرية، وأما الإعراض عن الصورة الحاصلة في الحس المشترك فغير ممكن لها. وعلى أساس ذلك وإن كان وجود الصورة الحسية المأخوذة من الشيء الخارجي في الحس المشترك مشروطًا بوجوده في الحس الظاهري، يمكننا القول إنّ الحس المشترك في طول الحسّ الظاهريّ وذلك لاستقلاله عنه وعدم توقّفه بالضرورة عليه. ولذا لو تحققت لديه صورة من غير طريق الحواس الظاهرية، فهو يدركها، كما يدرك الإنسان بعض الأشياء المحسوسة في عالم الرؤيا والأحلام، وبناء عليه يمكننا أن ندّعي: 7) أنّ الحسّ المشترك يقبل الصور في حالة النوم ويدركها مع أنّ الحواس الظاهرية معطّلة آنذاك وفاقدة للصورة الحسية وللإدراك، إذًا لا بد لنا من القبول بأن 8) الحس المشترك في الرؤيا يتغذّى إمّا من مصدر غيبي أو من مصدر داخليّ كالخيال الذي هو مخزن الصور الحسية، ومنه يقبل الصورة. وأيضًا على هذا الأساس 9) الخيال هو مخزن الحسّ المشترك فقط، على الرغم من كونه حافظًا للصور الحسية؛ ولكنّه ليس مخزنًا لمدركات الحسّ الظاهريّ؛ وختامًا وعلى ذلك 10) التخيّل يتحقّق بانتقال الصورة الخيالية من الخيال إلى الحس المشترك.

نعم هذا الحل على الرغم من دقته وعدم تنافيه مع آراء الفلاسفة، فإنّ إشكالًا لا يزال يرد عليه وهو الإشكال الذي ذكرناه في ذيل الفرع السابق خلال تتبّعنا لإشكال الإمام الرازي.

(1) «تنطبع الصورة المبصرة مرة أخرى في تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك، فيقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو كمال الإبصار» (ابن سينا، الشفاء: النفس، ص35).

20-7- سبب اختلاف الإحساس عن التخيّل

المراد من التخيّل تذكّر الأشياء التي تحقّق الإحساس بها سابقًا؛ كتذكر ما كنّا قد رأيناه أو سمعناه أو ذقناه أو شممناه أو لمسناه. ويرى الفلاسفة أنّ تذكّر أيّ شيء هو إدراك مجدّدٌ لصورته الحسية دون أن يتوقّف ذلك على حضوره لدى الأعضاء الحسية وتحقق صورته الحسية في الحواس الظاهرية؛ ولذا فإنّنا عند الإحساس بأيّ شيء محسوس في القوة غير المدرِكة والمسماة بالخيال تأتي صورة باسم الصورة الخيالية وهي مشابهةٌ للصورة الحسية في الحس المشترك وفي الحواس الظاهرية. الصورة الخيالية شيء يبقى حتى بعد انتهاء الإحساس وزوال الصورة الحسية للشيء من الحواس الظاهرية والحس المشترك، دون إدراك، ولذا فإنّ النفس كلّما أرادت تتمكن من استعادة الإدراك بالحضور عنده، وبالاصطلاح تتذكّر أو تتخيّل.

والآن بملاحظة أنّ 1) النفس في حال التخيل مدركة للصورة الخيالية، 2) والنفس لا يمكن أن تدرك أي صورة إلا أن تكون هذه الصورة موجودة في القوة المدرِكة أو في محلها، و 3) قوة الخيال ليست مدرِكة؛ بل هي فقط حافظة للصور الخيالية، وأن 4) الحواس الظاهرية والحس المشترك والوهم والعقل هي القوى المدركة فقط، يمكننا أن نطرح السؤال الآتي: بأيٍّ من هذه القوى تدرك النفس الصور الخيالية: العقل أو الوهم أو الحس المشترك أو الحواس الظاهرية؟ وبعبارة أخرى: ما هي القوة المدرِكة التي تحقّق حضور الصور الخيالية لدى النفس وشعور النفس بها؟ لقد أشرنا ضمن المباحث السابقة إلى الجواب عن هذا السؤال: فالنفس تدرك الصور الخيالية من خلال الحس المشترك؛ لأنّه وكما ذكرنا الصور الخيالية مشابهة للصور الحسية ولا تشابه المعاني الجزئية أو الصور الكلية العقلية. أو بعبارة أخرى: الصور الخيالية من نوع الصور الحسية المخزونة في الخيال؛ فالصور الحسية من لون شيء خاص عندما تتحقق برؤية الشيء في القوة الباصرة والحس المشترك تحفظ في خزانة الخيال و... إلخ.

من الواضح أنّ مثل هذه الصورة من غير الممكن أن تتحقّق في الوهم أو العقل وأن تدرك من خلالهما؛ لأنّ الوهم يختصّ بالمعاني الجزئية والعقل بالصور والمعاني الكلية. فلا يمكن بأيٍّ منها إدراك الصورة الخيالية التي هي جزئية. فلا بدّ من أن يكون المدرِك لها إما الحس الظاهري أو الحس المشترك وهما المختصّان بالصور الجزئية. ولكن المفروض أنّ الحس الظاهري لا يقبل الصورة الحسية إلا من الخارج لا من القوى الداخلية كالخيال، ونصل بذلك إلى أنّ الحسّ المشترك هو القابل للصور الخيالية والموجب لحضورها لدى النفس والمدرِك لها بحسب الاصطلاح. وعليه، فالتخيّل مضافًا إلى الإحساس هما مهمّتا الحس المشترك. وعلى أساس ما تقدم من توضيح يظهر أن إدراك المعاني المخزونة في الحافظة أي تذكّر المعاني الجزئية المدرَكة سابقًا هو وظيفة القوة الواهمة:

«اعلم أنّ الصور والمعاني المتذكرة ندركهما النفس بواسطة الحس المشترك [وهو لتذكر الصور] والوهم [وهو لتذكر المعاني]. فما لم تنتقش [الصور والمعاني المخزونة في الخيال والحافظة] في هاتين القوتين، لم تدركهما النفس»[1].

إنّ هذا الجواب يجعلنا في مواجهة سؤالين:

السؤال الأول: لماذا ينسب الفلاسفة التخيّل أحيانًا، إلى قوة أخرى غير الحس المشترك؟ فمثلًا ينسبه ابن سينا في موارد إلى الواهمة[2]، وينسبه صدر المتألّهين إلى نفس قوة الخيال[3].

---

(1) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص794؛ «إذا أخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال، صارت تلك الصور المتخيلة بالفعل» (الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص251؛ المصدر نفسه، ص279)؛ «إن مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك، كما إن تخيّلها به» (ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص240، التعليقة)؛ «لا يتم [التخيل] إلا بقوتين [الخيال والحس المشترك]) (المصدر نفسه، ص347، التعليقة)؛ «حصول صورة المحسوسات في الحس المشترك إدراك لها، سواء حصلت من الحواس، كما في المشاهدة، أم من معدن الخيال، كما في التخيّل» (صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص314)؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص209؛ تعليقة السبزواري.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص134 و216.

(3) «المدرِك لمثل هذه الصور الجزئية التي تمتنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلاً،=

وجوابًا عن هذا السؤال نقول: لعلّ ابن سينا نسب التخيل إلى الوهم؛ لأن الحس المشترك مدرِك في طول الوهم، فمدرِكية الحسّ المشترك بمنزلة مدرِكية الوهم؛ أي إن الحس المشترك نفسه وكل صورة حسية موجودة فيه سواء وصلَتْه من الحسّ الظاهري أم من الخيال حاضرة لدى النفس بتوسط الوهم. ولذا يذكر ابن سينا وفي موضع آخر من الشفاء نفسه أنّ التخيّلات التي تتحقق أثناء النوم من خلال الرؤيا تحدث بتحقّق الصور الخيالية في الحس المشترك، وحتى أثناء اليقظة القوة الواهمة يمكنها من خلال استخدام الحسّ المشترك مشاهدة الصور الموجودة في الخيال بمعنى أنّه أثناء اليقظة الحس المشترك هو القوة التي تقبل الصور الخيالية بلا واسطة وهي الواسطة في إدراكها، فالتخيل وظيفة الحس المشترك بشكلٍ مباشر:

«[والحس المشترك هو] الذي كان إذا استولت القوة الوهمية وجعلت تستعرض ما في الخزانة تستعرضه بها ولو في اليقظة»[1].

أما نسبة صدر المتألهين التخيّل أحيانًا إلى الخيال لا إلى الحس المشترك؛ مع أن الخيال ليس قوة مدرِكة والتخيل نوع من الإدراك، فهو في موارد من باب المسامحة ولأجل الحذر من الوقوع في الاشتباه، كما يذكر ذلك السبزواري:

«إنّما يقال: الخيال يتخيّل أو يُدرِك، ويراد به الحس المشترك، لئلا يذهب الوهم إلى [أن المدرِك هو] الحسّ المشترك من وجهه إلى الخارج؛ لأنّ التخيّل بإدراكه من وجهه إلى الداخل»[2].

=بل خيالًا». (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج2، ص483)؛ «[والخيال] يحفظ جميع صور المحسوسات ويمثّلها بعد الغيبة» (صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص199)؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص212_213.

(1) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص147؛ يقول أيضًا: «أما الذكر والمصورة فإنها تنطبع فيهما الصور بما هي آلة ولها جسم يحفظ تلك الصور قريبًا من حامل القوة الدرّاكة وهي الوهم حتى ينظر إليها متى شاء، كما يحفظ الصور المحسوسة قريبًا من الحس [المشترك] ليتأملها الحس [المشترك] متى شاء». (ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص216).

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص483، تعليقة السبزواري.

وفي موارد[1] وعلى أساس مبانيه في باب قوى النفس والإدراك يعتقد بأن نفس قوة الخيال مع الصورة المتخيلة واحدة قوة مدرِكة؛ أي الصورة الخيالية نفسها بل كل صورة إدراكية لديها علم حضوري بذاتها، تكون مدرِكة لذاتها، والعلم الحضوري لهذه الصورة بذاتها هو بعينه العلم الحضوري للنفس بها؛ كما أوضحناه في (9ـ4)، من اتحاد النفس مع الصور الإدراكية.

السؤال الثاني: بملاحظة أن الصور التي تُحفَظ في الخيال مشابِهةٌ للصور الحسية، فهما معًا من سنخٍ واحدٍ؛ وحيث كان تحقّق الصورة الحسية في الحسّ المشترك مستلزمًا للإحساس، فلماذا لا يكون تحقّق الصور الخيالية في الحس المشترك مستلزمًا للإحساس، بل كان مستلزمًا للتخيّل؟ وبعبارة أخرى: لماذا كان تخيّل الشيء مغايرًا للإحساس به، مع أنّ القوة المدرِكة في الحالين واحدة والصور متشابهة؟ لماذا لا يكون تذكّر الصوت الجميل مثل سماعه؟ ولماذا لا يتساوى تذكّر وجه شخصٍ مع رؤيته؟ وما هو السبب في هذا الاختلاف؟

قد يقال في مقام الجواب إنّ الصورة الحسية والخيالية وإن كانتا من سنخٍ واحدٍ؛ ولكن ثمة فارقًا بينهما، كما أوضحنا ذلك في مباحث أنواع الإدراك؛ لكنّ هذا الجواب غير صحيح؛ لأنّ الفوارق المذكورة هي بمعيار التجريد من عوارض المادة وبشيء من التأمّل يتّضح أنّ مثل هذه الفوارق لا يمكنها أن تكون سببًا في الاختلاف بين الإحساس والتخيّل.

يرى ابن سينا أنّ هذا الفارق يرجع إلى نحو ثبات الصورة في الحس المشترك. فإن كان هذا الثبات محكمًا فإنّ حالة الإحساس تتحقق، وإن كانت الصورة خيالية:

---

(1) منها: «النائم يرى عند منامه بحسّه المشترك، بل بخياله أشياء» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص499)؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص475؛ صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج1، ص591ـ592.

«فإذا استحكم ثباتُها [أي ثبات الصورة المخزونة] فيها [أي في الحس المشترك] كانت كالمشاهدة»[1].

وبعبارة أخرى: ثباتُ الصور المأخوذة من الحواس الظاهرية في الحس المشترك هي محكمة على الدوام ولذا تترافق دومًا مع حالة الإحساس من قبل الإنسان؛ وأمّا ثبات الصورة الخيالية فيها فإنّها أحيانًا لا تكون محكمة وهي في هذا الفرض تكون تخيّلًا وتكون أحيانًا محكمة فهي في هذا الفرض تكون إحساسًا، وبتعبير الفلاسفة تتحقق حالة المشاهدة.

ولكن ما المراد من الاستحكام؟ بملاحظة أنّ ثبات هذه الصورة الخيالية في الحس المشترك يختلف بين اليقظة والنوم، ففي النوم تكون محكمة وبنحو الإحساس وفي اليقظة تكون غير محكمة وبنحو التخيّل، يمكن معرفة الفارق بين الثبات المحكم مع غير المحكم.

ففي اليقظة، الحواس الظاهرية تعمل مضافًا إلى الحواس الباطنية، ويكون التفات النفس إلى الصورة التي تصل عن طريق الحواس إلى الحس المشترك أكثر من التفاتها إلى الصورة التي تصل عن طريق مخزن الخيال. ولذا ففي حالة اليقظة يكون إدراك الصورة المأخوذة من الحواس الظاهرية بنحو الإحساس وإدراك الصورة الخيالية بنحو التخيّل؛ مع أنّهما من سنخ واحد والمدرِك لهما معًا هو الحس المشترك. وخلافًا لذلك ما يحدث في حالة النوم، حيث تكون الحواس الظاهرية معطّلة ولا ترسل الصور إلى الحسّ المشترك، فإن التفات النفس ينصبّ على الصورة التي ترسلها قوة الخيال إلى الحس المشترك، وبهذا يكون إدراك الصورة الموجودة في الحس المشترك عند النوم بنحو الإحساس. فكون إدراك الصورة الموجودة في الحس المشترك بنحو الإحساس أو التخيّل يرتبط بمدى التفات النفس إلى تلك الصورة وشدة التركيز عليها: فإن كانت أوضاعها وحالاتها بنحو يكون التفات النفس إلى الصورة الخيالية الموجودة في الحس المشترك فإن إدراك الصورة الخيالية سوف يكون بنحو الإحساس

---

(1) ابن سينا، الشفاء: النفس، ص147.

وإن كان في حالة يقظة؛ وإلا كان بنحو التخيل. وبملاحظة هذا التوضيح، يمكننا الحدس بأن مراد ابن سينا من استحكام أو عدم استحكام ثبات الصورة الخيالية في الحس المشترك هو المعيار في التفات النفس إلى تلك الصورة وشدة التركيز عليها.

20-8- خزانة المعقولات

كما يتذكّر الإنسان الصور الحسية والمعاني الجزئية المؤلفة منها، أو باختصار يتذكّر المحسوسات والموهومات التي أدركها سابقًا، كذلك حاله مع الصور العقلية والمعاني الكلية المؤلفة منها أو المعقولات بالاصطلاح. والتذكّر في المجموعة الأولى وكما تقدّم يرجع إلى وجود خزانتين في النفس هما: قوة الخيال وقوة الحافظة التي تحفظ هذه الصور والمعاني والقضايا المستودعة فيها؛ لكي تنقلها إلى القوة المدرِكة الخاصّة بها عند حاجة النفس إليها. وعند ذاك تتحقّق عملية التذكّر. وبناء عليه، فالتذكّر في المجموعة الأخيرة هو في ظل وجود خزانة لحفظ تلك الصور باسم خزانة المعقولات وإلا فالتذكر لن يكون ممكنًا، فما هي هذه الخزانة؟

يتّفق الفلاسفة على القول إنّ من غير الممكن أن يكون ذلك الشيء بدنَ الإنسان أو جزءًا من أجزائه، أو بشكل عامّ كل الجسم حافظًا لأمر عقليّ، وبحسب الاصطلاح خزانة له. وعليه، فهذه الخزانة بحكم العقل إما هي: 1) قوة من قوى البدن (المادي) لنفس الإنسان، 2) وإمّا قوة من القوى المجرّدة لنفس الإنسان، 3) وإمّا هي ذات نفس الإنسان، 4) وإمّا هي جوهر مجرّد عقليٌّ مغاير لنفس الإنسان ولا غير.

ولا شكّ في أنّ خزانة المعقولات ليست قوة من القوى البدنية لنفس الإنسان، وذلك خلافًا لخزانة المحسوسات والموهومات فإنّها قوى بدنيّة لنفس الإنسان، كالخيال والحافظة؛ وذلك لأنّ حفظ الصورة الإدراكية يتوقّف على وجودها لدى الحافظ. وعليه، يتوقّف حفظ الصورة العقلية في البدن أو بعض

قواه أو أجزائه على وجودها لديه، وقد تقدّم في مبحث النفس وتجرّدها أنّ الجسد لا يمكن أن يكون محلًّا للمعقولات. وكذلك الحال لا يمكن أن تكون خزانة المعقولات قوّة مجردة في النفس؛ لأنّ محل هذه القوة بالضرورة هو ذات النفس، ولا بد لكي تحفظ هذه القوة المعقولات من أن توجد في ذات النفس التي هي محلّ هذه القوة. ووجودها في ذات النفس مستلزمٌ لوجودها في محلّ القوة المدرِكة للمعقولات وهي العقل النظريّ؛ لأنّ نفس الإنسان مجرّد عقليٌّ ولا تقبل الانقسام إلى أجزاء لكي يكون جزءٌ من هذه الأجزاء محلًّا للقوة الحافظة للمعقولات وجزءٌ آخر منها محلًّا للقوة المدرِكة للمعقولات. فوجود المعقولات في النفس بمعنى وجودها في محلّ القوة المدرِكة للمعقولات ووجودها في هذا المحل بمعنى كونها مدرَكة، وكونها مدرَكة بمعنى كونها متذكرة لها. فإذا كانت القوة المجردة من نفس الإنسان هي الحافظة للمعقولات وخزانتها، فلا بدّ من أن يكون كل إنسان في لحظة متذكِّرًا لكافّة المعلومات العقلية التصورية والتصديقيّة إلى تلك اللحظة التي تحقّقت فيها بالفعل، مع أنّ الأمر ليس كذلك. فنحن لا نتذكّر أغلب المعلومات العقلية التي لدينا، بل فقط عند الحاجة نتذكّر بعضها وليس جميعها.

وختامًا، ذات النفس لا يمكن أن تكون حافظة للمعقولات وخزانة لها؛ لأن النفس قابلة للمعقولات، أو بحسب الاصطلاح الفلسفي المعروف هي عقل بالقوة بالنسبة إليها، أي إن حيثية النفس بالنسبة إلى المعقولات حيثية القوة؛ ولكن ذكرنا أن الحفظ نوع من الفعل فحيثية الحافظ حيثية الفعل. وبعبارة أخرى: النفس بالنسبة إلى المعقولات هي مبدأُ قبول، والحافظ والخزانة بالنسبة إلى المعقولات مبدأ فعل، ولا شك في أنّه لا يمكن لأمرٍ بسيط أن يكون بالنسبة إلى الشيء الواحد مبدأ قبول ومبدأ فعل في آنٍ واحدٍ. أي أن يكون قابلًا للمعقولات وحافظًا لها. فلا يمكن أن تكون النفس حافظة للمعقولات وخزانة لها؛ وثانيًا: ومع الإغماض عن هذا الإشكال نواجه إشكالًا تعرّضنا له في الشق السابق: بناء على الفرض يلزم أن تكون النفس على الدوام متذكّرة

لكافة المحفوظات العقلية المدرَكة عندها ويترتب على ذلك أنّ المعلومات العقلية حاضرةٌ عند الإنسان في كلّ آنٍ ولحظة، وهذا خلاف الواقع المدرك بالوجدان.ويترتّب على ذلك أنّ خزانة معقولات النفس الإنسانية جوهرٌ مجرّدٌ عقليٌّ مغاير للنفس. ولا يمكن أن يكون هذا الجوهر عقلًا بالقوّة كالنفس ، وإلا لشمله الإشكال الذي ذكرناه في الشق الثالث حول ذات النفس. فهذا الجوهر عقلٌ بالفعل؛ وليس ذلك بمعنى أنّه وجود عقليّ مجرّد فحسب؛ لأنّ النفس بهذا المعنى عقلٌ وهي بالفعل أيضًا؛ بل بمعنى أنّها بالنسبة إلى المعقولات عقلٌ بالفعل؛ أي واجدٌ لكل معقولٍ يمكن لأي نفس أن تكتسبه؛ لأنه من غير الممكن لمثل هذا الجوهر أن يكون خزانة معقولات نفسٍ خاصة؛ لأنّ كلّ جوهر عقلي هو فردٌ وحيد من تلك الماهية؛ فلا وجود لجواهر عقلية في عرضه حتى يمكن أن يكون لكلِّ نفسٍ خزانةٌ خاصة، وأما معنى أنّ هذا الجوهر واجدٌ لكل معقول يمكن لأي نفس أن تكتسبه فهو أنّ هذا الجوهر واجدٌ لكافة المعقولات وهو ليس بالقوة بالنسبة إلى أيّ معقول. ومثل هذا الجوهر يطلق عليه الفلاسفة مصطلح «العقل الفعّال». فالعقل الفعّال حافظ وخزانة المعقولات التي تكتسبها النفوس وهو دخيلٌ تبعًا لذلك في تذكّرها.

كيفية تذكّر المعقولات

والآن يأتي دور السؤال عن دور العقل الفعّال في تذكّر المعقولات التي كانت منسيّةً، فما هو هذا الدور؟ وبعبارة أوضح: عملية التذكّر في المحسوسات والموهومات التي خزانتها قوة من قوى النفس تتحقّق بالانتقال من قوة الخزانة إلى القوة المدرِكة في النفس، والسؤال الآن عن هذه العملية في ما يرتبط بالمعقولات التي تكون النفس غافلة عنها والموجودة في الخزانة التي هي جوهر مجرّد تام خارج عن دائرة النفس كيف يتحقق؟

ولا بدّ من أن نتذكّر وقبل الإجابة عن هذا السؤال بأنّ المراد من غفلة النفس حالة تكون فيها النفس بين الإدراك والنسيان؛ لأنّ كل مدرَك تعلّمته

النفس سابقًا إما: 1) أن يكون موجودًا بالفعل في النفس أو في القوة المدرِكة، وفي هذه الحالة تكون النفس بالفعل في حالة إدراك؛ 2) وإما أن يكون بالفعل غير موجود فيها؛ ولكن يمكن بلا تعلّم لمرّةٍ ثانية ودون كسبٍ جديدٍ[1] أن يكون موجودًا بالفعل في النفس أو في القوة المدرِكة؛ 3) وإمّا لا يمكن أن يكون في النفس أو في القوة المدرِكة مرة أخرى إلا من خلال كسبٍ جديد. ويعبّر في الفلسفة عن الحالة الأولى بكلمة «المطالعة» أو «الإدراك بالفعل» أو باختصار «الإدراك»، وعن الحالة الثانية بـ «الذهول» أو «الغفلة»، وعن الحالة الثالثة بـ «النسيان». فالمدرَك المنسيّ هو الذي يكون تجدّد إداركه مشروطًا بكسبٍ جديد، والمدرك المغفول عنه هو الذي يحتاج إدراكه مجدّدًا إلى التذكّر.

إن السؤال الذي قدّمناه يرتبط بالمعقول الذي يكون مغفولًا عنه بالنسبة إلى النفس ويحتاج إلى تذكّر ولا يحتاج إلى كسب، والجواب عنه: أنّ مدخلية العقل الفعال في تذكّر مثل هذا المعقول هو بنحوِ الإفاضة والإيجاد. فهو يوجده في النفس مرة ثانية لكي تتمكن النفس من درسه وإدراكه مجدّدًا فيتحقّق التذكّر. وبعبارة معروفة: في عملية تذكّر المعقولات خزانة المعقولات أو العقل الفعّال تجعل من النفس التي كانت عقلًا بالقوة بسبب غفلتها عن المعقول عقلًا بالفعل ثانية.

وإنّما اعتبرنا أنّ انتقال المعقولات من خزانتها إلى النفس بنحو الإفاضة والإيجاد لأنها في حالة الغفلة تكون غير موجودة في حيطة النفس؛ لأنّه وبناء على التوضيح الذي ذكرناه في الشق الثاني أن كل صورة يكون محلّها ذات النفس لا قوة من القوى البدنية للنفس كالمعقولات إما أن تكون بالفعل مدرَكة أو لا تكون موجودة في الأساس في حيطة النفس. ولا شقّ ثالثًا متصوّر هنا، وبحسب الفرض فالمعقول الذي يكون مورد غفلة النفس لا يكون مدرَكًا للنفس بالفعل، فهو غير موجود في حيطة النفس فعلًا؛ كما لم يكن موجودًا

---

(1) المراد من الكسب السعي العلمي الذي ينتج عنه التصور او التصديق لما لم يكن موجودًا في النفس ولا في القوة المدرِكة.

في حيطة النفس قبل كسبه وكما هو حاله عند نسيانه. فلا فرق بين الأسباب والعلل التي تجعل الصورة المعقولة غير موجودة في النفس ولا مدرَكة (عدم الكسب أو الغفلة أو النسيان)، ففي هذه الحالات الثلاث النفس تكون فاقدة تمامًا لمثل هذه الصورة ولا بدّ للنفس لكي تكون واجدة لها عن طريق الكسب أو عن طريق التذكّر من أن يفاض عليها والذي يفيض على النفس في الحالات الثلاث هو العقل الفعّال.

ملاك كون الشيء خزانة

واجهت النظرية المتقدّمة التي تتبنّى أنّ العقل الفعّال واجدٌ لكلّ معقول يمكن للنفس أن تدركه ـ سواء أكان معقولًا مشروطًا بالكسب أم لا ـ وهو المفيض لكلّ معقول تحتاج إليه النفس سواء أكان معقولًا يحتاج إلى كسب أو لا، واجهت سؤالًا تعرّض له الفلاسفة: ما هو الملاك لعدّ العقل الفعال فقط خزانة المعقولات التي لا تحتاج إلى كسب أو التي تكون نسبتها واحدة إلى كافة المعقولات سواء في ذلك ما يحتاج إلى كسب أو ما لا يحتاج، من جهة الوجدان أم من جهة الإفاضة؟ وبعبارة أخرى: إذا كانت إفاضة العقل الفعّال تجعل كلّ معقول في أيّ حالٍ متحقّقًا في النفس، سواء في حالة التعلّم الأول للمعقول أم في حال تذكر المعقول المغفول عنه أو في حال تذكّر المعقول المنسي، فما هو دور الكسب في تحقق ذلك؟ **وثانيًا**، بأيّ اعتبار كان العقل الفعّال خزانة لطائفة خاصة من هذه المعقولات؟ ومن الواضح أنّ إنكار دور الكسب في تحقّق المعقول في النفس لن يبقي فرقًا بين التعلّم والتذكّر ولا بين الغفلة والنسيان.

والحقيقة أن الفلاسفة لا ينكرون دور الكسب في تحقّق المعقول في النفس ولا وجود المخصص المبحوث عنه. فيرون أنّ المخصص حالة يعبّر عنها بالاصطلاح «ملكة الاتصال بالعقل الفعّال». وبيانه أنّه لا شك في أنّ العقل الفعّال يفيض كلّ معقول على النفس دون أن يكون في إفاضته أي منع أو بخل، ولكن استعداد النفس شرطٌ أيضًا في تلقّي الفيض من العقل الفعال. نعم كلّ

نفس مع امتلاك العقل الهيولاني تكون ذاتًا حاملةً لمثل هذا الاستعداد؛ ولكنّ هذا الاستعداد وكأيّ استعداد آخر له حالات من الشدّة والضعف، والتمام والنقص، والقرب والبُعد. وأضعف وأنقص مرتبةٍ من مراتب الاستعداد في النفس وبالاصطلاح الاستعداد البعيد لتلقّي المعقول هي هذه التي تسمّى «العقل الهيولاني». ولكن العقل الفعّال لا يمكنه أن يفيض المعقول على النفس إلا متى كان لديها استعدادٌ تامٌّ وقريب لتلقي ذلك، وكون الاستعداد تامًّا وقريبًا مشروط بالسعي العلمي والمشهور باسم «الكسب»، ويشمل المرحلة الممتدّة من الإحساس إلى تشكيل القياس. نعم بالطبع عندما يكون استعداد النفس لتحقق المعقول تامًّا وقريبًا وطبقًا لقول الفلاسفة عندما يكون لدى النفس اتصال في خصوصِ معقولٍ بالعقل الفعّال، فهذا المعقول يُفاض على النفس. فإذا لم يكن اتّصال النفس بالعقل الفعال لتلقّي المعقول ملكة للنفس، فلا بد لها في كلّ مرّة من كسبه مجدّدًا، لتناله ويُفاض عليها، كما هو الحال في تلقّي المعقول الذي لم يُكتسب من قبل، أو الذي اكتُسب ونُسِي، وإذا كان اتصال النفس ملكةً أي كانت النفس على استعداد دائم لتلقي المعقول بنحو يكفي في إفاضته صرف الالتفات إليه وقصده فلا تحتاج لتلقي هذا المعقول إلى كسب جديد بل إن المعقول سوف يُفاض على النفس بلا كسب ولا سعيٍ علميٍّ، كما في المعقول الذي يكون مورد غفلة النفس. ومن الواضح أنّ العقلَ الفعّال بالنسبة إلى هذا المعقول خزانة النفس؛ لأنّ النفس يمكنها الوصول إلى هذا المعقول في العقل الفعّال بلا مؤونة كسبٍ فتتلقّاه. وبناءً عليه ملاك كون العقل الفعال خزانة معقول من معقولات النفس أن تكون النفس متى ما أرادت تصل إلى هذا المعقول دون أي مؤونة؛ بمعنى أنّها واجدةٌ لملكة الاتصال بالعقل الفعّال بالنسبة إلى ذلك المعقول. أو بحسب تعبير صدر المتألهين يكون لديها ملكة الرجوع إلى العقل الفعّال:

«كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إيّاه

باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل إلا بإدراكات سابقة»[1].

ويترتّب على ذلك أنّ العقل الفعّال واجدٌ لكافة المعقولات ومفيض لكل معقول على النفس، وهو خزانة فقط لتلك المعقولات التي يكون للنفس بالنسبة إليها ملكة اتصال بالعقل الفعّال، أو تكون في متناولها بمجرد القصد.

وبهذا يتّضح مبرّر التخصيص المذكور، ويتّضح أيضًا دور الكسب في تلقّي المعقول من العقل الفعّال: الكسب وتعلّم المعقول سببٌ تامٌّ لاستعداد النفس لتلقيه من العقل الفعّال. فاستعداد النفس قبل التعلم ناقصٌ، وبعده تامٌّ:

«يكون التعلّم طلب الاستعداد التام للاتصال به [أي بالعقل الفعّال]... فتفيض منه الصور مفصّلة في النفس بتوسّط الفكرة، فيكون الاستعداد قبل التعلّم ناقصًا والاستعداد بعد التعلّم تامًّا»[2].

وبذلك نحفظ الفرق بين التعلّم والتذكّر، وبين حالة الغفلة وحالة النسيان من حيث الحاجة إلى الكسب أو عدمه. وعلى هذا الأساس، سواءٌ في حالة الغفلة عن المعقول أم في حالة نسيانه تكون النفس واجدةً بالقوة للمعقول لا بالفعل، مع اختلاف يرجع إلى أنّه في حال الغفلة تكون قوة النفس لوجدان الشيء المعقول قريبةً من الفعل؛ بنحو يكفي في صيرورتها واجدةً لها بالفعل صرف القصد أو مواجهة أمر له صلةٌ بالمعقول كذكر اسمه مثلًا. وهذا هو التذكّر، ولكن في حالة النسيان لا تكون هذه القوة قريبةً من الفعلية ولا تصبح قريبةً إلا من خلال الكسب، ولذا تحتاج إلى السعي العلمي والكسب ثانية:

«فإذا تعلّم يكون من شأنه أنه إذا خطر بباله ما يتّصل بالمعقول المطلوب [كاسمه] وأقبلت النفس على جهة النظر ـوجهة النظر هي الرجوع إلى المبدإ الواهب للعقل [المسمّى بالعقل الفعّال]ـ اتصل به، ففاضت منه قوّة العقل المجرّد الذي يتبعه فيضان التفصيل. وإذا أعرض عنه، عادت، فصارت تلك

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص490.

(2) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص218.

الصورة بالقوة ولكن قوة قريبة جدًّا من الفعل»[1].

معنى كون النفس عالمة بالمعقولات

ممّا تقدّم يتّضح أن كيفية كون النفس عالمة بالمحسوسات والموهومات تختلف عن كيفية كونها عالمة بالمعقولات؛ لأنّ النفس عندما تكون عالمة بالصورة المحسوسة أو الموهومة تكون واجدة لها بالفعل؛ وأما عندما تكون عالمة بمعقول من المعقولات فهي واجدة لها فقط بالقوة القريبة من الفعل لا بالفعل.

وبيان ذلك، أنّه لما كانت خزانة الصور الحسية والمعاني الوهمية الخيال والحافظة وهما قوتان من قوى النفس، فصرف وجود هذه الصورة والمعاني في هاتين القوّتين مستلزمٌ لأن تكون النفس واجدةً لهما بالفعل، وإن لم تكن مدرِكة لهما بالفعل. وفي المقابل، لما كان العقل الفعّال خزانة المعقولات وهو جوهر مغايرٌ للنفس فصرف وجود معقولٍ من المعقولات في هذه الخزانة لا يستلزم أن تكون النفس بالفعل واجدةً له. فالصورة الحسية والمعنى الوهميّ الذي لا يكون مدرَكًا للنفس؛ ولكنّه في متناولها بسبب وجوده في خزانة النفس فهما بالفعل موجودان في حيطة النفس، ولكن المعقول الذي لا يكون مدرَكًا للنفس ولا في متناولها لا يكون في حيطة النفس. ومن جهة أخرى قوام كون النفس عالمة بالصورة العلمية أن يكون بإمكانها إدراكها متى أرادت بلا مؤونة الكسب، أي دراستها. وهذا معناه أن تكون في متناولها لا أن تكون مدرِكة لها بالفعل، وإلا لم يكن العالم عالمًا وهو في حالة النوم أو الغيبوبة أو الغفلة عن علمه. فكون النفس عالمة بالصورة الحسية والمعنى الوهمي يتحقّق بوجودهما في حيطة النفس خلافًا لكون النفس عالمة بمعقول من المعقولات حيث يتحقق بوجود ملك الاتصال بالشيء الذي يكون بالفعل واجدًا لذلك المعقول أي بالعقل الفعّال:

---

(1) المصدر نفسه.

«إذا قيل: إنّ فلانًا عالمٌ بالمعقولات، فمعناه أنّه بحيث كلّما شاء أحضر صورته في ذهن نفسه. ومعنى هذا أنّه كلّما شاء، كان له أن يتّصل بالعقل الفعّال اتصالًا يتصوّر فيه منه ذلك المعقول، ليس أنّ ذلك المعقول حاضرٌ في ذهنه ومتصوّر في عقله بالفعل دائمًا ولا كما كان قبل التعلّم»[1].

(1) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص218؛ لمزيد تفصيل حول مباحث هذا الفرع يمكن الرجوع إلى: ابن سينا، **النجاة**، ص394-396؛ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص361-365؛ بهمنيار ابن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص815؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص276-281؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج4، ص207؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص439؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص384-487 و461-465 و490؛ المصدر نفسه، ج9، ص192-193.

(21)
مراتب النفس

بحثنا في الفصل السابق عن قوى النفس وبعض المسائل ذات الصلة. وبيّنا هناك وجه الاشتراك بين نظريّة مراتب النفس وبين نظريّة قوى النفس التي تكاملت في مدرسة الحكمة المتعالية، وأخذت شكلًا مختلفًا عن شكلها السابق في سائر المدارس الفلسفيّة.

تلخيص نظرية القوى

في النظام الفلسفيّ السينوي تلك الواقعية التي نعبّر عنها بـ «أنا» التي يطلق عليها في الفلسفة؛ بسبب علاقتها التدبيريّة والتصرّفيّة بالبدن، كلمة «نفس» هي جوهر مجرد عقلي بسيط ليس كالأجسام المركّبة من مادة وصورة وليس هذا الجوهر كحقيقة الوجود المشتملة على مراتب مشككة متفاضلة. ولهذه الواقعية وعن طريق إيجاد الأعراض في البدن، وتحت اسم القوى الجسمانية أو البدنية النفسية، علاقةٌ بالبدن الذي هو حقيقة أخرى غير النفس والقوى وهذه العلاقة من النوع التدبيري التصرفي؛ أي الارتباط الموجِب للتركيب الحقيقي بين النفس والبدن وتحقّق نوعٍ طبيعيٍّ واحدٍ يطلق عليه تسمية الإنسان.

وإنّ الأعراض المذكورة وكافة قوى النفس بشكل عام سواء أكانت جسمانية أم مجردة، هي **أولًا**: واقعيّات متغايرة، وذلك بسبب الارتباط العلّي-المعلولي لها مع النفس؛ ولكنّها غير مستقلة بعضها عن بعضها الآخر؛ ويؤدّي عدم الاستقلال هذا إلى أنّ اشتغال قوة منها بعملها يوجب أداء القوّة الأخرى عملها، أو منعها وإعاقتها عن ذلك العمل. ولهذا يعبّر عن هذه النفس بأنّها «رباط القوى» أو «مجمع القوى». وبعبارة أخرى: بموجب هذا الرباط فإنّ قوى النفس تارة تكون متعاونة في ما بينها وأخرى يعيق بعضها عمل بعضها الآخر. **ثانيًا**: أن هذه الأعراض والقوى على الرغم من أنّها واقعيّات مغايرة للنفس، فإنّ فعلها سواء كان تدبيرًا أم تحريكًا أم إدراكًا هو في الحقيقة فعل النفس؛ فوجود الصورة الإدراكية في القوى المدرِكة للنفس أو في محلها هو بحكم حضورها لدى النفس ذاتها ولذا يستلزم ذلك الحضور العلمَ الحضوريَّ للنفس بالصورة نفسها، والعلم الحصولي بصاحب الصورة في الخارج. وكذلك تحريك القوى المحركة النزوعية أو الفاعلة لدى النفس فإنه بمعنى تحريك النفس وكذلك تدبير البدن بما يشمل التغذية والنمو وتوليد المثل التي هي عمل القوى النباتية، فإنّه يرجع في الحقيقة إلى تدبير النفس. فالنفس هي التي تدبّر البدن بتوسط القوى النباتية التي لديها، كما إنها بواسطة القوى المحركة تحرك أعضاء البدن أو تحركها مباشرة، كما إنّها وبتوسط القوى الإدراكية تدرك الأشياء الخارجية. **وثالثًا**: بين النفس وبين هذه القوى ثمة ترتّب كما إنّ الحال كذلك بين القوى نفسها؛ لأنّ بعضها في خدمة بعضها الآخر، وهي جميعها بواسطة أو بلا واسطة في خدمة النفس.

مشكلة نظرية القوى

يعتقد صدر المتألهين أنّ بعض المضامين المذكورة في نظرية القوى صحيحة ومقبولة؛ لقيام أدلة عدّة على صحتها؛ مثل: 1) التركيب الحقيقيّ بين النفس والبدن ووجود نوعٍ طبيعيٍّ واحدٍ باسم الإنسان؛ 2) دور النفس بما هي رباط

بين القوى؛ 3) عدم استقلال القوى بعضها عن بعضها الآخر على الرغم من تكثّرها وتغايرها ؛ 4) الانتساب الحقيقيّ لفعل القوة إلى النفس على الرغم من المغايرة بين وجودهما؛ 5) وجود ترتب بين النفس وقواها وبين القوى نفسها، ولكن على الرغم من ذلك فإنّ ما لا يُقبَل منها هو أنّ النفس جوهرٌ مجرّدٌ عقليٌّ فاقدٌ للمراتب والقوى التي فيها هي فقط أعراضٌ صادرةٌ عنها ومعلولة لها؛ لأنّه وعلى أساس هذا القول: 1) النفس تفتقد تمامًا للجانب الماديّ والجسماني وسوف نلاحظ في الفصل الثالث والعشرين أنّه من غير الممكن للتركيب بين هذين الأمرين وبين البدن الذي هو موجودٌ ماديٌّ جسمانيٌّ أن يؤدّي إلى نوع طبيعي واحد، إلا أن يثبت لدينا أن للنفس نحوًا من الجنبة الجسمانية والمادية، ومثل هذا لا يكون مقبولًا إلا مع التشكيك التفاضلي؛ 2) مجرد علاقة العلة بالمعلول لا يستلزم الارتباط بين معاليل العلة الواحدة. وإلا فإنّ العقل الفعال الذي هو فاعل مع الواسطة لكافة القوى في كافة النفوس سوف يكون موجِبًا للربط بين قوى كافة النفوس؛ فمن غير الممكن لمجرد علاقة العلة بالمعلول مع القوى أن تكون رابطها لها وسببًا لارتباطها؛ إلا أن يثبت أنّ فعل القوة هو بالحقيقة فعل النفس أيضًا، ونتيجة ذلك بمقتضى النظام السينوي، 3) لا بدّ من أن تكون بعض قوى النفس مستقلّة عن بعضها؛ 4) لا يمكن أن يكون فعل القوة هو فعل النفس أيضًا، إلا أن تكون قوى النفس مراتب لها، وهذا غير ممكن إلا أن تكون النفس وقواها مشمولة للتشكيك التفاضلي ولم يتعرض ابن سينا لذلك؛ 5) وجود الترتب بين النفس والقوى وبين القوى نفسها لا يمكن قبوله مع عدم القبول بالتشكيك في الوجود. وعليه، فعلى الرغم من أنّ هذه الأحكام حقة وصحيحة في نفسها؛ ولكنها تواجه مشكلةَ أنّها لا تتمتّع بمبانٍ مبينة لها.

الإشارة إلى حلٍّ

لأجل حلّ هذه المشكلة لا بدّ من التأسيس لنظرية التشكيك في الوجود، والتي تبتني على نظرية أصالة الوجود واعتبارية الماهية. وإنّ الاستعانة بهذه المسألة يمكن أن تضفي على بعض الأحكام المرتبطة بمسألتنا بعض القوّة والمتانة: «هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ ولكن من الذي أحكمه وأتقنه ودفع الشكوك وأزاح العلل المانعة لإدراكه»[1]؟

بحسب قانون التشكيك وتفاوت مراتب الوجود، لا تخرج النفس عن هذه القاعدة، فهي مشمولة بهذا القانون، وبالتالي هي حقيقة ذات مراتب طولية وعرضيّة، مراتب تبدأ من الطبيعة المادية وتنتهي إلى المجرد المحض دون أن يكون بينها طفرة أو خلأ. وأعلى مرتبة لهذه النفس هي التي يطلق عليها ابن سينا اسم القوى. وعلى هذا الأساس؛ أوّلًا: النفس وبسبب وجود مراتب مادية لها لا تكون فاقدةً للجنبة المادية حتّى لا يكون التركيب الحقيقي بينها وبين البدن ممكنًا؛ ثانيًا: ترتّب القوى بترتّب المراتب الشديدة والضعيفة والكاملة والناقصة التي ترجع إلى حقيقة واحدةٍ هي أمرٌ معقولٌ.

مضافًا إلى ذلك، ولأنّه من جهة علاقة كل مرتبة من النفس مع المرتبة التي فوقها هي علاقة الفعل والفاعل. ومن جهة أخرى، هذه العلاقة بضميمة القبول بالتشكيك في الوجود يوجب أن تكون الأفعال المترتّبة وغير المترتبة لكلِّ فاعلٍ هي تنزّلات مترتبة وغير مترتبة لوجوده وتكثّرها يرجع إلى التمايز والتفصيل بنحو يمكن عدّها انبساطًا لوجود الفاعل، وفي المقابل يوجب ذلك أن يكون وجود الفاعل هو الوجود الأفضل من كافّة الأفعال المترتبة وغير المترتبة التي هي له والتي وحدتها في الوجود البسيط للفاعل، فكافة المراتب المترتبة وغير المترتبة للنفس القائمة بمرتبة أخرى هي تنزّلات تفصيلية لتلك المرتبة أو بحسب الاصطلاح انبساطٌ لتلك المرتبة. ومن هنا، كان وجود كافة المراتب القائمة بالمرتبة الأعلى للنفس انبساطًا لتلك المرتبة وفي المقابل

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص60.

الوجود البسيط لهذه المرتبة هو الوجود الأفضل الجمعي الإجمالي لها كافة؛ أي أن وحدتها جميعًا في الوجود البسيط لهذه المرتبة. وعلى هذا الأساس يكون وجود المرتبة الأعلى للنفس هو نفس وجود النفس التي لم تنبسط بعد، وفي هذا الفرض تكون سائر المراتب انبساطًا لهذه المرتبة وتعدّ من شؤونها وتنزّلاتها، كما يمكن أن يكون وجود المرتبة المذكورة بضميمة سائر المراتب التي دونها كلّها وجودًا منبسطًا للنفس وفي هذا الفرض المرتبة المذكورة بنفسها تكون مرتبة من مراتب النفس كما إن سائر المراتب هي مراتب أخرى لها.

والآن وبملاحظة ما تقدّم في (12ـ2) فإنّ صِرف وجود العلّة الفاعلية في النظام التشكيكي للوجود توجب أن تكون أوصاف المعلول وآثاره، من حيث كونها وجودًا وكمالًا أوصافًا للعلّة وآثارًا لها في مرتبة فعلها لا في مرتبة ذاتها، أي في مرتبة وجود المعلول لا في مرتبة وجود العلة. وبهذا نصل إلى استنتاج أنّ الأوصاف والآثار المنسوبة إلى أيّ مرتبة من مراتب النفس من حيث كونها وجودًا وكمالًا هي آثار لذات النفس. وإذا كانت هذه المرتبة هي المرتبة الأعلى نفسها للنفس والتي هي في الحقيقة ذات النفس، فإنّ الأوصاف والآثار هي أوصاف وآثار النفس نفسها في مرتبة ذاتها وإلّا لكانت أوصافها وآثارها في مرتبة قواها وشؤونها وأفعالها وتنزلاتها، وعلى أي حال هي آثار وأوصاف لذات النفس؛ أي إنّ الوحدة الحقيقية بين فعل القوة وفعل النفس محفوظة على الرغم من التمايز والتكثّر في الوجود القوة ووجود النفس. وختامًا، سوف نلحظ أنّه وعلى أساس هذا المفاد سيتم توضيح كيف أن النفس رباط للقوى.

وما ذكرناه إلى الآن هو رأي صدر المتألهين بشكل إجماليّ بالمقارنة مع رأي ابن سينا. والآن لا بدّ من البحث في هذه النظرية بشكل تفصيلي: فأوّلًا لا بدّ من الاستدلال عليها، ثم توضيح مبادئها، ثم توضيح مدّعاها وختامًا البحث في نتائجها.

الإشارة إلى الاستدلال

استدلال صدر المتألّهين على مدّعاه هو الاستدلال نفسه الذي أورده الإمام الرازي[1] على أن ذات النفس هي المدركة لكافة الكليات والجزئيات والمحرّكة لكافّة الحركات؛ مع اختلاف يرجع إلى أن الأخير ولإثبات هذا المدّعى استعان بنفي القوى:

«النفس تفعل كل الأفاعيل بذاتها [لا بواسطة القوى] لكن بوساطة الآلات المختلفة [والمراد بالآلات الأعضاء البدنية] وهذا هو الحق عندنا»[2].

وأمّا صدر المتألهين فإنّه توصّل لإثبات هذا المدعى من خلال إثبات اتحاد القوى والنفس: النفس في وحدتها كل القوى، لا من خلال نفي القوى:

«فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أنّ النفس كلّ القوى وليس في ذلك إبطال القوى، كما سبق»[3].

فالاستدلالات المذكورة على طائفتين: طائفة هي الاستدلالات العامّة والتي تشمل كافة القوى والاستدلالات الخاصة التي تشمل بعض القوى. وثمة استدلالات ثلاثة عامة: الاستدلال عن طريق المعلوم، والاستدلال عن طريق العالم، والاستدلال عن طريق العلم[4].

---

(1) انظر: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص330ـ345 و405 و407؛ الفخر الرازي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص254 و255 و264ـ267 و283ـ284؛ الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص257 و265ـ267.

(2) الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص405.

(3) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص226؛ ذكر في هذا المجال أيضًا: «أن الإحساسات الجزئية تحتاج إلى قوى درّاكة تكون إدراكاتها بهذه الآلات والمشاعر المادّية، سواء كانت في الإنسان أم في غيره» (صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص117)؛ «الحق عندنا أن النفس هي المدرِكة جميع الإدراكات بجميع المدركات وهي المحرّكة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك، لأنّ القوة العالية لا تفعل الفعل الدني إلا بتوسط». (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص71؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج9، ص63ـ64).

(4) لمزيد تفصيل حول هذه الاستدلالات العامة منها والخاصة وبشكل كامل ومبسوط انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص221ـ241 وبشكل موزع ومجمل=

وخلاصة الاستدلال عن طريق المعلوم أنّه:

1) نحن نحكم ببعض المحسوسات أو المتخيّلات أو الموهومات أو المحفوظات أو الكليات على بعضها الآخر، كما نقول مثلًا هذا الحكم: «هذا الحلو أصفر» أو «هذا الشخص هو الشخص نفسه بالأمس» أو «هذا الشخص يحبّني» أو «هذا الشخص كان يحبّني» أو «هذا الشخص إنسان» أو «رضا يحبّني» أو «رضا إنسان»...؛ و2) من الواضح أن المحكوم عليه والمحكوم به لا بد من أن يكونا حاضرين لدى الحاكم، فالحاكم مدرِكٌ لهما معًا، وإلا لم يصدر منه الحكم، وبعبارة أخرى: فقط الشخص المدرِك للمحكوم عليه والمـدرِك أيضًا للمحكوم به هو الذي يمكنه أن يكون حاكمًا؛ ولكن 3) لا شكّ في أنّ المدرِك للكليات هو ذات النفس لا غير؛ و4) المدرك للمحفوظات والموهومات والمتخيّلات والمحسوسات ذات النفس أيضًا. ثم وعن طريق الحركات الاختيارية للإنسان التي لا يمكن أن تقع إلا مع الشعور بغاياتها، يدلّ على أن المحرِّك لكافة الحركات هو المدرِك لها والمدرِك لغاياتها؛ إذًا، 5) المحرِّك لكافة الحركات ذات النفس أيضًا. ونتيجة ذلك أنّ النفس مدرِكةٌ لكافة أنواع المدرَكات والمحرِّكة لكافة أنواع الحركات.

وخلاصة الاستدلال عن طريق العالم هو: 1) كل واحد يشعر بالوجدان أن تلك الواقعية التي يشير إليها بـ «أنا» أي ذاته هي المدرِكة للكليات وهي المدرِكة للجزئيات، سواء أكانت حسية، خيالية، وهمية أم في الحافظة، وهو أيضًا الذي يشتهي وينفر، وهو المحرك لبدنه في جميع حركاته، وأيضًا 2) كل واحد يشعر بالوجدان بأنّ الواقعية المذكورة أي ذاته شخص واحد وليست مجموعة ذوات وأشخاص؛ إذًا، 3) تلك الواقعية المدرِكة للكليّات هي بعينها المدرِكة للجزئيات وهي التي تشتهي وتغضب وهي المحرِّكة؛ إذ في غير هذه الصورة يلزم أن تكون تلك الواقعية التي يشير إليها بـ «أنا»، أي ذاته مجموعة

=انظر: المصدر نفسه، ص51_52 و121 و127 و134؛ المصدر نفسه، ج9، ص84_85؛ صدر المتألّهين، الرسائل، ص376.

من الذوات والأشخاص وهذا خلاف البداهة والوجدان؛ ولكن 4) المراد من نفس كل واحد هو تلك الواقعية التي يشير إليها بـ «أنا». فالنفس هي المدرِكة لكافة أنواع المدرَكات والمحرِّكة لكافة أنواع التحريكات:

«الفرق بين هذا البرهان والبرهان الماضي في أنّ الماضي كان النظر مراعيًا جانب المعلوم وما يحكم عليه؛ إذ حاصله أنّ المبصرات والمسموعات وغيرهما مصدّق بها لنا من جهة تلك الأحكام، والمصدّق يجب أن يكون مدرِكًا للمصدَّق وطرفاه أيضًا متصوّران له، كما هي قضية كل تصديق وفي هذا البرهان يكون النظر مراقبًا جانب العالم وبالحكم عليه، إذ حاصله أنّا نجد من أنفسنا أنّنا عالمون بجميع أنحاء العالمية لا غيرنا، وكذا نجد من ذواتنا أنّ ذاتنا ذات واحدة، فقوام البرهان بهذين الحكمين الضروريين الوجدانيين»[1].

أما في الاستدلال عن طريق العلم فيستدلّ بأنّ علم النفس ببدنها علم بأمر جزئي شخصي، كالعلم بالصور المحسوسة، لا العلم بالماهية الكلية. وخلاصة هذا الاستدلال على النحو الآتي: 1) نفس كل شخص المدبّرة لبدنه هي هويته الشخصية لا ماهيته الكلية؛ 2) تدبير البدن غير ممكن إلا مع العلم بالبدن؛ إذًا، 3) النفس عالمة بالبدن الذي هو هويتها الشخصية لا ماهيتها الكلية، ومن الواضح، 4) العلم بالهوية الشخصية علم جزئي حضوري، وليس علمًا بالماهية الكلية؛ وبناءً عليه، 5) لنفس كل واحد علم جزئي ببدنه، كالعلم بالصور الحسية. ومن ذلك نصل إلى أنّ للنفس مضافًا إلى العلم الكلي علمًا جزئيًا أيضًا؛ أي مضافًا إلى كونها مدرِكة للكليات هي بذاتها مدرِكة للأمور الشخصية والجزئيات أيضًا.

تقييم

الاستدلالات المذكورة أعلاه وإن كانت صحيحة؛ ولكنّ ارتباطها بالمدّعى «النفس في وحدتها كل القوى» غير واضح. فالنتيجة المترتبة على هذه

(1) انظر: علي مدرس، **مجموعة مصنّفات**، ج1، ص641.

الاستدلالات أنّ المدرِك الحقيقي في أنواع الإدراك والمحرِّك الحقيقيّ في أنواع التحريكات ذات النفس، مع أن المدّعى أن النفس متّحدة مع قواها. ولأجل رفع هذا الإبهام لا بدّ من تحديد المراد من الاتّحاد ولذا لا بد من التفرقة بينها وبين المغايرة والمباينة.

معنى مغايرة النفس والقوى

يرى كافة الفلاسفة سواء السابقون منهم أم مثل صدر المتألهين أنه عندما يقال: النفس وقواها فالحديث يكون عن كثرة خارجية، لا مجرد كثرة ذهنية ومفهومية، فالمتيقّن به أنّه لا يوجد فيلسوف يرى أنّ مغايرة النفس وقواها وكثرتها من جهة مفهومها في التحليل الذهني لا من جهة مصداقها. فليس المراد أنّ في الخارج واقعية بسيطة هي باعتبار مصداق مفهوم النفس وهي نفسها باعتبارات أخرى مصداق مفاهيم القوى؛ كما هو الحال في الصفات الإلهية المتغايرة من حيث المفهوم والمتكثرة ولكن مصداقها واحدٌ بسيط؛ بل عندما نقول: «النفس والقوة أو قواها» فلا شكّ في أنّنا نشير إلى الكثرة الحقيقة الخارجية بالفعل. وبناء عليه فمن المتّفق عليه بين الفلاسفة السابقين مع صدر المتألهين على أن قوى النفس وجود مغاير لوجود ذات النفس، وإن كان من اختلاف فهو في أن جود النفس مع وجود قواها هل مضافًا إلى تغايرهما هما متباينان أو لا؟

معنى مباينة النفس والقوى

المرادُ من المباينة أنّ دور القوة بالنسبة إلى النفس كدور الأداة بالنسبة إلى الصانع الذي يعمل من خلالها؛ أي إنّ القوة وسيلة فقط تستخدمها النفس لكي تقوم من خلالها بالعمل الذي تريده. ومن هنا كانت نسبة العمل الذي يتمّ من خلال الآلة إلى الآلة نفسها مجازًا وإلى الصانع حقيقة، فلو فرضنا أن القوة التي في النفس وجودها مباين لوجود النفس، بمعنى أنّ الفعل الذي يتمّ

من خلال هذه القوة هو حقيقة وبالذات فعل النفس، وليس فعل القوة إلا مجازًا وبالعرض. فمثلًا النظر إما هو فعل النفس، وإمّا فعل قوة النظر ولا غير؛ السمع إما فعل النفس أو فعل قوة السمع لا غير؛ والإحساس إما فعل النفس، وإمّا فعل الحس المشترك ولا غير؛ والتحريك إما فعل النفس، وإمّا فعل القوة المحركة ولا غير.

في المقابل، المراد من عدم مباينة وجود القوة لوجود النفس أنّ نسبة القوة إلى النفس هي بنحو يمكن نسبة الفعل الذي تقوم به النفس من خلال هذه القوة، وعلى الرغم من كونه فعلًا واحدًا، حقيقةً وبالذات إلى القوة نفسها وحقيقة وبالذات إلى النفس. وعلى هذا الأساس، فقوة النظر تنظر والنفس أيضًا بلا شائبة مجاز؛ ولكن لا بمعنى وجود نظرين: نظرٌ من القوة ونظرٌ من النفس؛ بل نظر القوة هو نظر النفس حقيقة. وكذلك الحال في السمع والإحساس والتحريك وغيرها. بل كذلك الحال في الصفات فمثلًا إذا كانت صفة القوة في النفس مادية وجسمانية كانت النفس حقيقة مادية وجسمانية، وإذا كانت مجرّدًا مثاليًّا كانت حقيقة النفس أيضًا مجرّدًا مثاليًّا وهكذا. فإذا كان للنفس قوّة ماديّة وأخرى مثاليّة، كانت النفس مادية ومجرّدة أيضًا وقس على هذا. نعم لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المراد من الفعل هنا هو المعنى الذي يشمل الفعل والانفعال، كما ذكرنا ذلك في بداية الفصل الماضي.

وعليه، يمكننا القول بشكل عامٍّ، إنّ الأمرين المتغايرين عندما يكون بينهما مباينة فإنّ العلاقة بينهما تكون بنحوٍ لا يصحّ نسبة الفعل أو الانفعال الصادر من أحدهما أو الصفة التي لأحدهما إلى الآخر إلا مجازًا وبالعرض. وفي المقابل إذا لم يكن بينهما مباينة فإنّ العلاقة بينهما تكون بنحوٍ يمكن نسبة الفعل أو الانفعال أو الصفة التي لأحدهما إلى الآخر؛ فيكون فعلًا وانفعالًا وصفة له حقيقة وبالذات، لا بالعكس.

معنى المرتبة

المراد من «المرتبة» أو «الشأن» وأمثال هذه التعابير في الحكمة المتعالية ليس سوى الأمر المغاير غير المباين. وبعبارة أدقّ، إذا كانت العلاقة بين الأمرين مثل A وB المتغايرين وجودًا، بنحو يكون فعل B أو انفعاله أو صفته من حيث هي منسوبة إلى B هي بعينها منسوبة إلى A لا بالعكس، فيقال وجود B مرتبة من وجود A أو شأن من شؤونها. فالعرض مثلًا له وجوده في نفسه، بمعنى مغايرة وجوده لأيّ وجود آخر؛ ومن هذه الوجودات المغايرة وجود الجوهر الذي هو موضوع هذا العرض. ومع ذلك ولأنّ وجود العرض، بحسب رأي صدر المتألّهين، هو عين وجود الجوهر، بمعنى أنّ هذا الوجود الذي يطرد العدم عن ماهيّة الجوهر هو بعينه الذي يطرد العدم عن العرض، فالعرض في الحقيقة مرتبةٌ من مراتب الجوهر وشأنٌ من شؤونه. ولهذا السبب كان الجعل البسيط للعرض هو بعينه جعلًا تأليفيًّا للجوهر أيضًا. وكذلك حركة العرض بعينه تحرّك للجوهر أيضًا.

وكذلك الحالُ بناءً على نظرية التشكيك في الوجود، فللمعلول وجودٌ في نفسه بمعنى مغايرته مع أيّ وجودٍ آخر؛ ومن ذلك أنّ وجود المعلول مغايرٌ لوجود العلّة الفاعلية. ومع ذلك فبناء على صرافة وجود العلة الفاعلية بالنسبة إلى وجود المعلول، وكذلك بناءً على كون وجود المعلول رابطًا[1] بالنسبة إلى وجود العلة الفاعلية، فالآثار والصفات الوجودية والكمالية للمعلول من تلك الجهة نفسها المنسوبة إلى المعلول منسوبةٌ إلى العلة الفاعلية، بحيث، إنّ العلم الحضوري للمعلول بنفسه علمٌ مع الفعل للعلّة الفاعلية بالمعلول؛ ولذا يقولون وجود المعلول مرتبةٌ من وجود علّته الفاعلية وشأنٌ من شؤونها[2].

(1) الوجود الرابط بمعنى الوجود في نفسه الذي هو عين الربط بالعلة، لا بمعنى الوجود في غيره الفاقد للوجود في نفسه. (انظر: الفصل الخامس، المرحلة الثانية، سؤال وجواب).

(2) لمزيد توضيح انظر: هذا الكتاب، ج2، العنوان (12ـ2): نفي مطلق الشريك لله، ص290.

معنى اتحاد النفس مع القوى

ليس المراد من «الاتحـاد»، في دعوى أنّ النفس متحدّة مع قواها، نفي المباينة ولا نفي المغايرة؛ بل المراد أنّه على الرغم من وجود قوة مغايرة لوجود النفس فإنّها مرتبةٌ من مراتب النفس وأفعالها وانفعالاتها وأوصافها هي حقيقة وبالذات أفعال النفس وانفعالاتها وصفاتها[1]. ولكن كافة الفلاسفة الذين يتبنّون القول بوجود قوى للنفس أنّه لا شكّ في أن وساطة هذه القوى في أفعال النفس حقيقيٌّ وسوف نثبت عاجلًا أنّ معنى الوساطة ليس سوى أن الواسطة مبدأ حقيقيٌّ للفعل. وعليه، فهؤلاء وإن لم يصرِّحوا ولم يذعِنوا فإنّ لازم الاعتقاد بالوساطة الحقيقية للقوى القبول بأنّ الأفعال الصادرة من النفس ومن جملتها الإدراكات الجزئية والتحريكات البدنية هي فعل حقيقيٌّ للقوى. وعلى هذا الأساس فعدم مباينة النفس والقوة كافٍ لإثبات أنّها حقيقةً وبالذات فعلُ ذاتِ النفس أيضًا. ولذا سعى صدر المتألهين ومن خلال الاستدلالات المذكورة لإثبات هذا الأمر.

الاستدلال الأول بتقرير جديد

بملاحظة ما تقدّم من توضيح، لو أردنا من جديدٍ تقرير البرهان الأول الذي يعتمد إثبات اتحاد النفس مع قواها عن طريق المعلوم، فنقول: 1) لا شك في أنّ كل إنسان لديه يقين بالوجدان بأنه بذاته ـأي بذاك الشيء الذي يعبّر

(1) تقدم في الفصل الخامس أن مفردة «شأن»ـوبشكل نادر مفردة «مرتبة»ـ تستخدم في ما يرجع إلى الوجود في غيره أيضًا فيقال المعلول شأن من وجود العلة. وعلى هذا الأساس فإنّ مفردة شأن لها استعمالان: أحدهما الوجود في غيره والآخر الوجود في نفسه لغيره، وبعبارة أخرى، أحدهما الوجود الرابط والآخر الوجود الرابطي. (انظر: هذا الكتاب، ج1، الفصل الخامس، جواب ابن سينا، ص 268.). ومن الواضح أننا في هذا الفصل مرادنا من الشأن والمرتبة الاستعمال الثاني لا الاستعمال الأول؛ لأننا التزمنا بأن للقوة وجود في نفسه للنفس، لا وجود في غيره؛ لأننا التزمنا بأن لها وجودًا مغايرًا لوجود النفس. وأما طبقًا للرأي الذي تبنّاه صدر المتألهين والمبني على ان المعلول وجود في غيره، وبما أن قوى النفس معلولة لها، فإنها تكون فاقدة للوجود في نفسه، ولا حيثية لها سوى حيثيتها للنفس، ولذا يمكن القول إنها شأن للنفس بالمعنى الأول كما أشرنا لذلك في: 5ـ2.

عنه بكلمة «أنا»، والذي يعبّر عنه في الفلسفة بكلمة «النفس»- يمكنه وبشكل صحيح أن يحمل بعض أنواع مدركاته على بعض سواء أكانت من المعقول أم الموهوم أم المحسوس، وبذلك يحكم ببعضها على بعض ويذعن ويصدّق بوقوع أو عدم وقوع النسبة بينها في الخارج؛ و2) إنّ الحمل والحكم والتصديق غير ممكن من دون تصور الطرفين؛ إذًا 3) نفس كل إنسان بالضرورة لديها تصوّر عن كل نوع من مدركاتها سواء أكان معقولًا، أم موهومًا أم محسوسًا؛ وبناء على أدلة إثبات القوى، 4) من غير الممكن أن تكون النفس التي تتصور المعقولات بلا واسطة، وفي ذلك المقام نفسه الذي تتصور فيه المعقولات، أن تتصور الموهومات والمحسوسات أيضًا، بل تتصور المحسوسات بواسطة الحس المشترك والموهومات بتوسط الواهمة، إذًا 5) فوجود النفس مع وجود قواها: 5-1) بينهما مباينة أو 5-2) عدم مباينة، ولا غير، فإذا كان وجود النفس مع وجود القوى بينهما مباينة ففي هذا الفرض إما 5-1-1) تصور الموهومات والمحسوسات فعل القوى أو 5-1-2) ليس فعل القوى، أما 5-1-3) إذا كان تصور الموهومات والمحسوسات فعل القوى وبسبب فرض التباين بين وجود النفس ووجود القوى، فهو ليس فعل النفس؛ أي إنّ النفس غير مدرِكة لها؛ مع أنّه وطبقًا للمقدمة الثالثة فإن النفس بذاتها مدرِكة لكافة أنواع المدرَكات. فهذا الشق خلاف الفرض ومحال؛ و5-1-4) إذا كان تصور الموهومات والمحسوسات فعل النفس فسبب التباين بين وجود النفس ووجود القوى ليس هو فعل القوى ونتيجة ذلك أنه لن يكون من معنى حقيقي للوساطة الحقيقية للقوى في تصور الموهومات والمحسوسات وبهذا ينتفي ذلك، مع أنّنا وبناء على المقدمة الرابعة فإن الواهمة والحس المشترك واسطةٌ حقيقيّة في تصور الموهومات والمحسوسات. فهذا الشق خلاف الفرض وباطل. وعليه، فالشق 5-1) باطل بجميع احتمالاته وشقوقه. ونتيجة ذلك أنّ الشق 5-2) هو الباقي وهو يبتني على أنّ وجود النفس مع وجود القوى غير متباينين، بل بينهما اتحاد:

«محصل أركان البرهان أنّا نجد من أنفسنا أنّا نصدق بجميع المدركات،

من العقلية و[الوهمية] والحسية، ونحكم بينها والتصديق فرع تصور الطرفين. فنحن نتصوّرها ثم نصدّق [بها]. ولا يصحح ذلك كون القوى متصورة والنفس حاكمة ومصدّقة إذا كانت منزلة القوى من النفس منزلة آلات ذوي الصنائع منهم، التي تباين بوجوداتها لوجوداتهم. فإنّ نسبة الفعل إلى تلك الآلات مجازٌ والصحيح سلبه عنها. ولو فُرِض كونُها حقيقيّةً، فوقوع التصوّر من مباين حقيقة كيف يصحّح وقوع التصديق ممّا يباينه. ولا يصححه أيضًا كون النفس بذاتها العالية من دون توسط آلة متصورة بجميع التصورات، فإن هذا جهل بذلك المقام الشامخ وظلمٌ في حقّه. فليكن المصحح لذلك كون تلك الآلات من شؤون النفس وأطوارها؛ لأنّها معلولاتها. ومن أجل ذلك يجد الإنسان من نفسه أنه ينسب الإدراكات الحسية إلى ذاته حقيقة بوجه من الاعتبار وإلى المدرِك الحساس حقيقة أيضًا بوجه آخر»[1].

ومن الواضح أنّ الاستدلال المذكور أعلاه يشمل الحركة أيضًا، ولكن رعاية للاختصار أعرضنا عن التعرّض له أثناء الاستدلال. وكذلك من الممكن تقرير الدليل بهذا النحو في ما يرتبط بالاستدلال عن طريق العالِم والاستدلال عن طريق العلم، ولكننا نعرض عن ذلك.

البحث في هذا التقرير

لو تأمّلنا في مقدّمات الاستدلال المذكور أعلاه، فإنّها جميعًا واضحة ومقبولة إلا المقدمة (5ـ1ـ4) وهي أنّ تصور الموهومات والمحسوسات إذا لم يكن فعل القوى فلا معنى حقيقيًّا لوساطة القوى في تصوّر هذه المدركات وتنتفي هذه الوساطة. وبناءً على هذه المقدمة فإنّ وساطة الواهمة والحس المشترك في إدراك النفس تكون حقيقية وذات معنى، فقط عندما تكون هذه القوى نفسها هي المدرِكة للموهومات والمحسوسات ولا غير. وهذه المقدمة لم تثبت ولا يقبل بها ابن سينا وأتباعه حتى يمكننا الاحتجاج بها. فإنّهم وإن لم يعتقدوا

(1) علي مدرس، **مجموعة مصنّفات**، ج2، ص639.

بكون هذه القوى مدرِكة ولكنّهم تبنّوا القول بأنّها واسطة في إدراك النفس. فلا بدّ من إثبات هذه المقدمة حتّى يكون البرهان مقبولًا. ولأجل إثبات صدق هذه المقدّمة، يكفي أن نبحث في رأي ابن سينا في نحو وساطة القوى المدرِكة في إدراك النفس ووجوه الخلل فيها.

نحوُ وساطةِ القوى المدرِكة في إدراك النفس

ذكرنا سابقًا أنّ ابن سينا يرى أنّ وجود الصورة الإدراكية في القوّة المدرِكة للنفس مستلزمٌ لحضورها لدى النفس، أو بعبارة أخرى مستلزم للعلم الحضوريّ للنفس بذات تلك الصورة والعلم الحصوليّ بمطابقها الخارجيّ. ومن الواضح أنّ هذه النظريّة تكون مقبولةً عندما تكون تلك القوة المدرِكة حاضرةً لدى النفس؛ لأنّه لا معنى لأن يكون ما هو موجود في القوة حاضرًا لدى النفس، ولا تكون القوّة نفسها حاضرة، سواءٌ أكانت تلك القوة هي العقل النظريّ الذي هو واسطة في إدراك الصور والمعاني الكلية أم كان هو الوهم أم الحس المشترك أو الحواس الظاهرية التي هي واسطة في إدارك الصور والمعاني الجزئيّة. وبملاحظة هذا يمكننا القول إنّ رأي ابن سينا أنّ وساطة القوة المدرِكة في إدراك النفس بمعنى أنّ حضور القوة في النفس سبب لحضور الصورة أو المعنى الموجود فيها لدى النفس. أو بعبارة أخرى: بمعنى أنّ القوّة المدرِكة بكل ما ينطبع ويوجد فيها حاضرة لدى النفس. وعلى هذا الأساس، ذكر السبزواري الآتي في تفسيره لرأي ابن سينا هذا المبنيّ على أنّ النفس تدرك الجزئيات بتوسط القوى:

«معنى إدراك الجزئيّات بالآلات [أي بالقوى] على طريقة القوم أنّها منطبعة في الآلات وتلك الآلات مع ما فيها معلومةٌ بالحضور للنفس، لا أنّها تنعكس من الآلات إلى النفس، إذ لا تنطبع الصور الجزئية في المجرد»[1].

وهذه النظرية مع فرض صحّتها يستفاد منها في العقل النظري الذي هو

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص66، تعليقة السبزوراي.

واسطة في إدراك الصور والمعاني الكلية؛ لأنّ النفس جوهرٌ مجرّدٌ هي محل العقل النظري والقابل له، وبما أن ابن سينا يرى أن علاقة القابلية هي من أسباب الحضور شرط أن يكون القابل جوهرًا مجرّدًا، فالعقل النظري حاضرٌ لدى النفس وللنفس علمٌ حضوريٌّ به. سواء أكان محلّ الصور والمعاني الكلية العقل النظري نفسه أم محلّه أي ذات النفس. فإن كانت النفس محلّ الكلّيات والقابل لها فهي حاضرة لدى النفس بلا شك ولا إشكال؛ وأما لو كان العقل النظريّ نفسه هو المحلّ والقابل لهذه الصور والمعاني لا النفس بمعنى أنها تنطبع في الشيء الحاضر لدى النفس؛ فبناءً على هذه النظرية فإنّها بنفسها أيضًا حاضرة لدى النفس بحضور محلّها.

ولكن هل تنفع هذه النظريّة في ما يرتبط بالقوى المدرِكة الحسية وفي الوهم أيضًا، التي هي واسطة في إدراك الصور والمعاني الجزئية؟ الجواب بالنفي؛ لأنّ النفس فاعلُ هذه القوى وليست القابل لها؛ فالقابل لها الروح البخارية الموجودة في الأعضاء أو الدماغ، وطبقًا لما يراه ابن سينا فإن العلاقة الفاعلية ليست من أسباب الحضور لكي تستلزم حضور الفعل لدى فاعله؛ ولكي توجب العلم الحضوري للفاعل بفعله. إذًا، فلا حضور لأيّ قوة من القوى الجسمانية للنفس ومنها أي قوة من القوى التي تكون واسطة في إدراك الجزئيات في النفس لكي يكون حضورها لدى النفس سببًا لحضور الشيء المنطبع والموجود فيها. وبناء عليه، فحتّى لو كانت القوى نفسها المدرِكة للجزئيات هي المحل والقابل لهذه الصور، فمن غير الممكن أن تكون هذه الصور والمعاني حاضرة لدى النفس وأن يكون للنفس علم حضوري وأن تكون مدرِكة لها؛ فكيف بنا لو التزمنا بأنّ محلّ هذه القوى هو القابل والمحل لهذه الصور والمعاني لا هذه القوى نفسها؛ لأنّه في هذا الفرض الأخير نواجه سؤالًا آخر وأنّه مع هذا الفرض لا تكون القوة المدرِكة بذاتها مبدأ الانفعال؛ لكي تكون من هذه الجهة مختلفة عن سائر القوى. مضافًا إلى أن الفاعل لكلا النوعين من القوى هو جوهرٌ مجرّدٌ كالنفس والقابل لكلا النوعين موجودٌ جسمانيٌّ كالروح البخاريّة الموجودة في

البدن، وبناءً عليه، ما الفرق بين القوى المدرِكة والقوى غير المدرِكة حتى تكون إحداها موجبة لحضور شيءٍ آخر لدى النفس وواسطة في إدراكها ولا تكون الأخرى كذلك؟ لم يقتصر حال الفلاسفة القدماء على عدم تقديم جواب عن هذا السؤال؛ بل إنّ ابن سينا يذكر صراحةً أنه عاجز عن الإجابة عن هذا السؤال:

«سؤال: لِمَ صار بعض القوى يدرِك [أي واسطة في إدراك النفس] وبعضها لا يدرِك وما جوابه؟ جواب: لا أدري؛ هذا شيء لست أحصّله بعد»(1).

فعلى الرغم من أنّنا لا نجد تفسيرًا آخر لرأي ابن سينا غير التفسير الذي ذكره السبزواري، بنحو يمكننا القول إنّ هذا التفسير يقينًا هو رأي ابن سينا، ولكنّه مردودٌ أيضًا، لأنّه عاجز عن توضيح وساطة القوى المدرِكة للصور والمعاني الجزئية وباختصار لا انسجام بينه وبين المباني المقبولة لدى ابن سينا.

ولو أنّ ابن سينا كان يرى رأي صدر المتألّهين من أنّ علاقة الفاعلية مستلزمة لحضور الفعل لدى الفاعل ولو كان يعتقد بحضور القوى الجسمانية لدى النفس والعلم الحضوري للنفس بها، ألم يكن ذلك كافيًا لحضور الصور والمعاني الموجودة في القوى المدرِكة لدى النفس؟ الجواب أيضًا بالنفي. وذلك لأنه إذا لم تكن موجودية الصور والمعاني في القوى المدرِكة مستلزمة لحضورها لدى تلك القوى نفسها، فلن يكون من فرقٍ بين أن تكون هذه القوى موجودة أو غير موجودة ولن يحدث فارقٌ بين الصور والمعاني وسائر الأمور غير الموجودة في هذه القوى لكي تكون هذه القوى واسطة في حضور هذه الصور والمعاني لدى النفس، ولا تكون واسطة في حضور سائر الموجودات لدى النفس؛ أي إن الشيء الذي يكون واسطة في العلم الحضوري للشيء بشيءٍ آخر لا بدّ من أن يكون لديه علمٌ حضوريٌّ بذلك الشيء، وبعبارة أخرى: فقط عندما تكون A حاضرة لدى B وتكون B حاضرة لدى C، يمكننا القول إن A حاضرة لدى C، ولا يصحّ غير هذا الفرض.

---

(1) ابن سينا، **المباحثات**، ص220؛ انظر أيضًا: ص184ـ185.

وعلى هذا الأساس فمجرد وجود الصور والمعاني الكلية والجزئية في القوى المدرِكة لدى النفس سواء أكانت عقلًا، وهمًا أم حواسَّ، وكون هذه القوى حاضرة لدى النفس لا يكفي لحضور هذه الصور والمعاني لدى النفس. بل لا بدّ من أن تكون هذه الصور والمعاني حاضرة لدى القوى المدرِكة. ففي هذه الصورة فقط يكون حضور القوى المدرِكة لدى النفس واسطة في حضور الصور والمعاني الموجودة فيها لدى النفس؛ ولكننا نعلم أن ابن سينا يرى أن كافة قوى النفس ومنها القوى المدرِكة هي أعراض ووجودها لغيرها، ولذا لا تكون حاضرة لدى نفسها ولا يمكن أن يحضر شيء لديها (نفي العلم الحضوري للأعراض بذاتها وبغيرها)؛ فالصور والمعاني سواء أكانت كلية أم جزئية ليست حاضرةً لدى هذه القوى لكي تكون الأخيرة وبواسطة حضورها في النفس حاضرة لدى النفس أيضًا. وعلى هذا الأساس يظهر أنّ نظرية ابن سينا لا تنفع حتى في ما يرتبط بالعقل النظريّ؛ لأنّها عاجزة عن توضيح وساطة هذه القوة في إدراك الصور والمعاني الكلية. وعليه، فحتّى لو كان ابن سينا يرى أنّ علاقة الفاعلية سبب في الحضور وعلى هذا الأساس كان يعتقد بأن للنفس علمًا حضوريًّا بقواها الجسمانية كما لها علمٌ حضوريٌّ بقوة العقل، فأيضًا لا يمكنه أن يستنتج أنّ لها علمًا حضوريًّا بهذه الصورة والمعاني الموجودة في هذه القوى، وأنها مدرِكة لها.

والنتيجة أنّ القوة التي تكون سببًا للعلم الحضوري بالمدرَك وواسطة في الإدراك هي التي يكون لها بالضرورة علم حضوري بالمدرَك وتكون مدرِكة له. فالحواس الظاهرية والحس المشترك مدرِكة للصور الحسية والوهم مدرِك للمعاني الجزئية. وبناء لما تقدّم في المقدمة (5ـ1ـ4) فإن تصوّر المحسوسات والموهومات هو عمل القوى الحسية حقيقةً بالذات لا مجازًا وبالعرض، كما إنّها من فعل النفس حقيقة وبالذات؛ ولكن وكما ذكرنا سابقًا ليس هذا بمعنى أنّ الصورة الحسية والمعنى الجزئي يتصور مرّتين، إحداهما بتوسّط القوة المدرِكة والأخرى بتوسّط النفس، ولكن تصور القوة سبب لتصور النفس؛

لأن معنى هذا الكلام أن الصورة أو المعنى المفروض له تحقّق مرة في القوة المدرِكة وأخرى في ذات النفس مع اختلاف يرجع إلى أن تحقّقها في القوة سبب لتحققها في النفس؛ كما هو القول في الحس المشترك والحسّ الظاهري، مع أنه من غير الممكن للصورة الحسية أو المعنى الجزئي أن يكون لهما حضورهما في النفس التي هي محلّ الصور والمعاني الكلية، بل العلم الحضوري نفسه للقوة المدرِكة بالصورة أو المعنى الموجود فيها هو بعينه علم حضوريّ للنفس بتلك الصورة أو ذاك المعنى أيضًا. فالمعلوم الحضوريّ الواحد والعلم الحضوريّ الواحد هو من جهةٍ واحدةٍ منسوب إلى عالِمِين، هما: النفس ذاتها، وقوّتها:

«أنّ التحقيق عند النظر العميق أنّ فعل كلّ حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة فعل النفس. فالإبصار مثلًا فعل البصر وكذا السماع فعل السمع بلا شك؛ لأنّه لا يمكن شيء منها إلا بانفعال جسمانيّ وهو بعينه فعل النفس بلا شك... فالنفس بعينها تكون عينًا باصرة وأذنًا سامعةً وكذا يكون قوة باطشة في اليد وقوة ماشية في الرجل»[1].

ولكن كيف يمكن لفعلٍ واحدٍ وانفعالٍ واحدٍ أو وصفٍ واحدٍ في عين وحدته ومن جهة واحدة منسوب إلى أمرين متغايرين كالنفس وقواها، بنحوٍ تكون نسبته إلى القوة هي بعينها نسبة إليه إلى النفس؟ الجواب عن هذا السؤال لا بدّ من تتبّعه في العلاقة التشكيكية التفاضلية للنفس وقواها والذي يعود في جذره إلى العلاقة الفاعلية بين النفس وقواها.

المبادئ الفلسفية لنظرية صدر المتألهين

ولكن هل يعتقد صدر المتألهين بمثل هذه الفاعلية؟ لا شك في أنّ الفلاسفة السابقين يعتقدون بمثل هذه الفاعلية؛ ولكن لصدر المتألهين آراء مختلفة في هذا المجال. ففي موارد يظهر من كلامه أنّه منكرٌ لذلك؛ فقد تحدّث أوّلًا عن علية النفس بالنسبة إلى القوى ثمّ ذكر أنّ هذا الرأي هو لمشهور الفلاسفة؛ وأنه

(1) صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص375_376.

يعتقد باتحاد النفس والقوى:

«إنّ لكلّ بدنٍ منّا نفسًا واحدة وإنّ سائر القوى معلولةٌ لنا [أي معلولة لنفوسنا] منشعبة في الأعضاء. هذا ما اشتهر عند أئمة الحكمة المتأخرين، وأمّا الذي استقرّ عليه اعتقادنا، فهو أن النفس كل القوى»[1].

يتّضح من كلام صدر المتألهين هذا وبقطع النظر عن سائر كلماته أنّ علاقة العلية والمعلولية بين النفس وقواها لا تتلاءم مع نظرية اتحاد النفس والقوى، ولأنّه يقول بالاتحاد فهو منكرٌ للعلية بينها، ولكن له كلامًا آخر يدل على أنّ هذا الاستظهار بدوي وغير معتبر؛ لأنّه يذكر في مواضع أخر[2] وبشكلٍ صريحٍ أن علاقة النفس بالقوى هي علاقة العلة بالمعلول، ولا سيّما تصريحه في ذلك الموضع الذي أشار فيه إلى نظرية الاتحاد، ثم أورد إشكالًا على ذلك، وذكر في جوابه عن الإشكال أن علاقة العلة الفاعلة بالمعلول بين النفس والقوى هي بمنزلة القاعدة الأساس لهذه النظرية، قال:

«قلنا نحن نعرف ذواتنا ونعرف أنّا نحن السامعون المبصرون والمتخيّلون العاقلون... فإن قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحده مجرّدة [وهي النفس] سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة. قلت: هذه القوى فروعات ومعاليل للقوة العقلية [أي للنفس] وهي تمام هذه القوى [أي غايتها] وفاعلها، والتامّ والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الأفعال دون العكس لأنّ معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء... فثبت أنّ الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب»[3].

إنّنا وبقرينة العبارة المذكورة أعلاه والعبارات المشابهة لها نصل إلى أنّ

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص51.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج1، ص108؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص136 و294؛ صدر المتألّهين، **تفسير القرآن الكريم**، ج2، ص9.

(3) المصدر نفسه، ص301ـ302.

المراد أن علاقة العلية والمعلولية بين النفس والقوى، على الرغم من أنّها لا تشكل أساسًا لنظرية اتحاد النفس والقوى، ولكن بضميمة نظرية التشكيك في الوجود يمكننا استنتاج اتحاد النفس والقوى. ولذا يشكل على الفلاسفة السابقين عليه ممن يعتقد بمعتقده من أنّ النفس تدرك جميع الإدراكات وتحرّك جميع الحركات، بأن الاعتقاد بهذا المدّعى لا يمكن الاكتفاء به بالاعتماد على علاقة العلية والمعلولية بين النفس والقوى:

«أقول:... ما درَيْتم بكون النفس رباطًا لهذه القوى؟ إن عنيتم به أنّ النفس علّة لوجودها، فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي المتحرك الساكن الضاحك الكاتب»[1].

إذًا صدر المتألهين يعتقد بفاعلية النفس بالنسبة إلى القوى، بل بفاعلية بعض القوى بالنسبة إلى بعضها الآخر في الجملة.

وعلاقة ورابطة العلة الفاعلية بمعلولها توجد سواء أكانت النفس أم غيرها أن يكون الفاعل وجودًا أفضل وأقوى من وجود معلوله؛ لأنه، أولًا بحكم أنّ من غير الممكن لفاقد الشيء أن يعطيه لا بدّ من أن يكون كل كمالٍ يفاض من العلّة إلى المعلول موجودًا بسنخٍ منه في المعلول؛ وثانيًا: بحكم امتناع الترجح بلا مرجّح لا بدّ من أن يكون هذا السنخ من الكمال لدى العلة أقوى وأفضل؛ ولما كانت الحقيقة الخارجية للكمال هي حقيقة الوجود نفسها، وإن اختلفا مفهومًا، يمكننا القول إنّ من الضروريّ أن يكون وجود العلة الفاعلية أفضل وأقوى من وجود المعلول، أي متفاضلين ونتيجة ذلك أن حقيقة الوجود الفاعلي ووجود المعلول حقيقة واحدة مشككة. فعلاقة الفاعلية والمفعولية في أي دائرة كان سواء أكان في دائرة وجود الإنسان في ما يرتبط بنفسه وقواه أم في كل الوجود في ما يرتبط بالواجب بالذات ومعلولاته، علاقة تستلزم النظام التشكيكي في الوجود، ولا يمكن توجيه ذلك بدونه. ولذا أثبت صدر المتألهين التشكيك في الوجود اعتمادًا على أساس أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

(1) المصدر نفسه، ج9، ص59.

وذلك بحكم علاقة الفاعل بين النفس وقواها فإنّ وجود النظام التشكيكي التفاضلي يكون مقبولًا، وعلى أساس ذلك:

توضيح المدّعى

1ـ لما كانت قوى النفس آلات وأدوات فهي سنخ حقائق غير حقيقة النفس، وهي في خدمة النفس، ولذا فهي بمقام حقائق من سنخ حقيقة النفس؛ ولكنّها في مرتبة أضعف وأنزل منها. وبعبارة أخرى: كل قوة من النفس هي من سنخ تلك الحقيقة نفسها وذلك الكمال الذي نشير إليه مع مفهوم النفس بكلمة «أنا»، ولكنّه بنحو ضعيف وناقص وبنحو الكثرة. وبسبب هذا الضعف والنقص والكثرة يحكي عن مفاهيم أخرى كمفهوم الناظرة والسامعة وغيرها و:

2ـ بحكم قاعدة التشكيك في الوجود فإنّ كل ما هو أبسط فإنّه أجمع لما دونه، فكل قوة فاعلة لما دونها هي الوجود الأفضل الجمعي لها؛ أي كافة الكمالات الموجودة في القوى التي هي ما دون بنحو متمايز وتفصيلي ومتفرق ومتنازل فإنّها في الوجود الأفضل موجودة بنحو البساطة والإجمال والوحدة والتعالي. وبعبارة أخرى: كلّ قوة أفضل مع أنّها واقعية بسيطة واحدة، فإنها واجدة لكافة كمالات الموجودة في القوى القائمة بها بنحو أعلى وأشرف. ويعبّر عن هذه الخصوصية بـ «الكثرة في عين الوحدة»، أو «شهود المفصل في المجمل» أو «اتّحاد القوى الأنزل في القوى الأفضل»:

«النفس مع وحدتها [وبساطتها] تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة المتخالفة نوعًا عندما ظهرت في نشأة البدن، [بنحو أعلى وأشرف] وهي متّحدة عندما كانت في النفس كاتّحاد الحواس الخمس في الحسّ المشترك واتّحاد المدارك كلها في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرها في القوة النباتية واتحاد جميع القوى المحركة المبثوثة في الأعضاء في القوة الباعثة

الحيوانية و[في] العقل العملي في الإنسان»[1].

بناءً عليه، فلا وجود لأيّ كمال في القوى الأدون، إلا أن يكون موجودًا في القوى الأعلى بنحو أفضل وجمعيٍّ، دون العكس وهذا الحكم يعني:

3ـ أنّ كل قوة أعلى بالنسبة إلى القوى التي دونها هي صرف، وتبعًا لذلك فالنفس التي هي فاعل بلا واسطة أو مع الواسطة لكافة القوى هي صرفٌ بالنسبة إلى كافة القوى، وفي المقابل القوى التي هي في مرتبةٍ ما دون بالنسبة إلى القوة الأعلى، وكذلك كل القوى بالنسبة إلى النفس ليست صرفًا.

وقد ذكرنا سابقًا[2] أنّ الصرف من حقيقةٍ ما بالنسبة إلى غير الصرف منها يتلاءم مع غير الصرف مما هو بمنزلة مرتبة نازلة من الصرف، ولا يتلاءم مع ما هو بمنزلة أمرٍ مباين لها. وعبارةٍ أخرى، الصرف من حقيقة ما إنّما يشمل غير الصرف من تلك الحقيقة متى كان حمل المفاهيم الكمالية الحاكي عن تلك الحقيقة على غير الصرف حملًا لها على الصرف بحسب فعله لا بحسب ذاته، ولا يشمل غير الصرف من الحقيقة مع فرض أنّ حمل المفاهيم المذكورة على غير الصرف لم يكن بمعنى حملها نفسه على الصرف. وباختصار، أن يكون فرض صرف حقيقة ما مع فرض غير الصرف من تلك الحقيقة مرتبة وشأنًا من الصرف لا شريكًا في الكمالات. لا مع فرض كون غير الصرف ليس مرتبة من الصرف بل مباينًا له وشريكًا في كمالاته.وهذه القاعدة المذكورة أعلاه وإن ذكرت في ما يرتبط بالصرف المطلق كوجود الواجب بالذات، ولكن بالتأمل

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص129 و150؛ «أما الذي استقر عليه اعتقادنا، فهو أن النفس كل القوى ومجمعها الوحداني ومبدأها وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص51)؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص72 و121 و125 و126 و129 و133ـ135 و147ـ148 و206 و220ـ221 و223؛ المصدر نفسه، ج9، ص38 و62ـ64، 71 و84ـ85، 105 و110 و178 و189؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، س 271ـ272؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص553ـ554؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص347ـ348؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص83؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص482.

(2) انظر: 12ـ2، **بيان العلامة الطباطبائي**، الاحتمال الثاني.

في البرهان المستدلّ به يمكننا الاستنتاج بأنّ ذلك صادق في الصرف النسبيّ أيضًا؛ كوجود النفس بالنسبة إلى سائر القوى وبشكل عام وجود كلّ قوة أفضل بالنسبة إلى القوى الأنزل؛ وعلى هذا الأساس يمكننا الوصول إلى:

4ـ أنّ كل قوة من النفس مرتبة من مراتب النفس وشأن من شؤونها، بمعنى أن الفعل أو الانفعال أو الوصف من جهة أنّه فعل أو انفعال أو وصف هو بعينه فعل وانفعال ووصف لذات النفس، ولكنّه ليس فعلًا وانفعالًا ووصفًا لها في مقام ذاتها؛ بل في مقام فعل النفس وفي مرتبة تلك القوة، وبشكل عامٍّ، كلّ قوة أدنى من النفس هي مرتبة من وجود القوة الأفضل من نفسها، بنحو يكون الفعل والانفعال والوصف من جهة أنّه فعل وانفعال ووصف لها هو بعينه فعل وانفعال ووصف للقوة الأفضل، ولكن لا في مقام ذاتها، بل في مقام فعلها وفي مرتبة القوة المذكورة. وعلى هذا الأساس فالمراد من مراتب أو شؤون أو أطوار النفس في الحكمة المتعالية قوى النفس ذاتها في النظام السينوي مشروطًا بعدم مباينة وجودها لوجود النفس.

وعلى أساس هذه النتيجة يمكننا القول إنّ تصور المحسوسات والموهومات مثلًا هو حقيقة وبالذات عمل القوى الحسية والوهم، لا مجازًا وبالعرض، ومع ذلك هو أيضًا عمل النفس حقيقة وبالذات أيضًا، ولكن لا بمعنى تصور الصورة الحسية أو المعنى الجزئي مرّتين: مرة بتوسّط القوة المدرِكة وأخرى بتوسّط النفس، لكن يكون تصور القوة سببًا لتصوّر النفس، بل بنحوٍ يكون العلم الحضوري نفسه للقوة المدرِكة بالصورة أو المعنى الموجود هو بعينه علمًا حضوريًّا للنفس بتلك الصورة أو ذاك المعنى أيضًا، ولكنّه علمٌ حضوريٌّ لها في مرتبة الفعل لا في مرتبة الذات. فالمعلوم الحضوري الواحد والعلم الحضوري الواحد من حيث هو واحدٌ منسوبٌ إلى عالمِين: إلى القوة المدرِكة للنفس وإلى ذات النفس؛ فهو منسوبٌ إلى القوة المدرِكة للنفس في مقام الذات (لأنّ كل قوة مدرِكة متّحدة مع صورتها الإدراكية) وهو منسوب إلى النفس في مقام فعلها. ومن خلال الاستفادة من التعابير المذكورة في علم الله (عزّ وجلّ)

بالأشياء نقول: العلم الحضوري الذاتي للقوة المدرِكة أو الصور الإدراكية بذاتها هما بعينهما العلم الحضوري مع الفعل بالنسبة إلى النفس بهما. وكذلك الحال في غير الإدراك.

«إن أردت مثالًا لأن تعلم به كيفيّة كون الأفعال الصادرة عن العباد بعينها فعل الحق [من الجهة التي هي فعل العبد] لا كما يقوله الجبريّ، ولا كما يقوله القدري، ولا كما يقوله الفلسفي. فانظر إلى أفعال الحواس والقوى التي للنفس الإنسانية... فإنّ التحقيق عند النظر العميق أنّ فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة فعل النفس»[1].

ويعبّرون عن هذه الخصوصية المذكورة أعلاه المرتبطة بمقام فعل النفس بتعابير مثل: «مقام الوحدة في الكثرة» أو «مقام شهود المجمل في المفصل» أو «مقام اتحاد النفس مع القوى» أو «مقام نزول النفس في مرتبة ودرجة القوى»، وذلك في مقابل مقام ذات النفس التي يعبّرون عنها بلحاظ كونها وجودًا جمعيًّا أفضل بتعابير مثل: «مقام الكثرة في الوحدة»، «مقام شهود المفصّل في المجمل»، «مقام اتحاد القوى في النفس» أو «مقام رجوع النفس إلى ذاتها».

وعلى أساس هذه النتيجة يذكر صدر المتألّهين أيضًا أن النفس عن الإحساس تتنزل إلى درجة الحواسّ، بنحو كأنّها هي حالة النظر في القوة الناظرة وحالة السمع في القوة السامعة، وباختصار، النفس في مرتبة الحسّ حسٌّ، والنفس في مرتبة النظر نظرٌ، والنفس في مرتبة السمع سمعٌ و.. إلخ:

«إنّ النفس الإنسانيّة تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها لمحسوسها، فتصير عند الإبصار عين القوة البصرية وعند السماع عين القوة السمعية وهكذا

(1) صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص375؛ وفي هذا المجال أيضًا يقول: «لها [أي للقوة المدرِكة للجزئيات] ضرب من الإتصال به [أي بالهادي الروحاني في الإنسان وهو النفس الناطقة] بحيث يكون فعلها فعله» (صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص117-118)؛ «إن قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس وإدراكهما عين إدراك النفس» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص122).

في بواقي الحواس [والقوى، حتى القوة التي تباشر تحريك العضلات»[1].

والحاصل أنّه وبناءً على كون النفس والقوى مشككة: 1) النفس والقوى سنخ واحد من الحقيقة لا سنخان. سنخ كمال عندما يتحقق بنحو أكمل وأبسط يعبّر عنه بمفهوم النفس، وعندما يتحقّق بنحو أنقص ومحدود وتفصيليّ يعبّر عنه بمفهوم القوى. وبموجب هذا الأمر والـذي هو مضمون التفكيك التفاضلي نصل إلى، 2) وجودًا النفس وجود أفضل لكافة قواها، وبعبارة أخرى: الوجود الأفضل لكافة القوى يتّحد في الوجود البسيط للنفس، والذي هو مقام الكثرة في الوحدة أو اتحاد وجود القوى في النفس؛ وختامًا وبموجب هذه النتيجة نصل إلى كون النفس وجودًا صرفًا بالنسبة إلى القوة ونستنتج من ذلك، 3) ليست قوى النفس أمورًا مباينة للنفس، بل من مراتبها؛ فالنفس التي هي المدرِك لجميع المدرَكات والمحرِّك لجميع الحركات هي مقام الوحدة في الكثرة أو اتحاد النفس بالقوى.

تذكير

لا بدّ من الالتفات إلى أنّه عندما نقول إنّ النفس في حال الإحساس تتنزل إلى مرتبة الحواس أو تصبح القوة الحسية نفسها، فالمراد المطلب الثالث من المطالب المتقدمة أعلاه لا المطلب الأول، لأنّه قد يستفاد أحيانًا للتعبير عن كلا المطلبين بعبارات متشابهة.

وكذلك لا بدّ من الالتفات إلى أنّ التعبير المشهور لصدر المتألّهين: «النفس كل القوى»، والذي يعبّر عنه أحيانًا بتعبير: النفس في وحدتها كل القوى، يُستخدم للإشارة إلى المطلب الثاني[2]، وللإشارة إلى المطلب الثالث أيضًا.

(1) صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص292؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص135 و234؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص236 و271؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص508 و554؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص645؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص376؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص59.

(2) «إن كل مرتبة عالية من الوجود تجمع وجود ما هو أدنى منها وتؤثر تأثيرها بنحو أتمّ أي بنحو=

وأحيانًا يُستخدم هذا التعبير عن ذات النفس ومقام كثرتها في وحدتها وأحيانًا عن فعل النفس ومقام وحدتها في كثرتها، ولما كان مقام الكثرة في الوحدة بنفسه مستلزمًا لمقام الوحدة في الكثرة، ففي بعض الموارد يذكرون مقام الذات والكثرة في الوحدة، ثم وبلا فصل يذكرون وكنتيجة مقام الفعل والوحدة في الكثرة:

«[1] النفس الإنسانية لها وحدة جمعية، فهي بذاتها قوة عاقلة ومتخيّلة وحسّاسة وغاذية ومنمية ومحرّكة وطبيعة سارية في الجسم، لا بمعنى تركبها عن هذه القوى، لأنّها بسيط الحقيقة، بل بمعنى كمال جوهريّتها وجامعية ذاتها البسيطة لهذه الحدود [أي لهذه المراتب] الصورية [بنحو أعلى وأشرف وهذا مقام الكثرة في الوحدة]. [2] فالنفس تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات، فهي عند الإبصار عين باصرة وعند السماع أذن واعية وكذا عند الذوق والشمّ واللمس والتحريك [وهذا مقام الوحدة في الكثرة]، لأنّ لها بحسب ذاتها ما هو مبدأ لكل من هذه القوى.

فكما إنّ النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيطٌ ولا كاستلزام أصلٍ لفروع مباينة له، فكذلك الوجود القويّ جامعٌ لما في الوجودات الضعيفة المراتب [من الكمال]، فيترتّب عليه ما يترتّب عليها مع زيادة، فهكذا تزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود»[1].

=البساطة والجمعية، مثلًا وجود الخيال أرفع من وجود الحواس وله سمع وبصر وذوق وشم ولمس أشد من السمع والبصر الظاهري وهكذا كما أدركت ذلك منه في عالم النوم وأتمّ أيضًا إذ ليس سمعه متميزًا عن بصره وهكذا فالجميع موجود فيه على نحو الجمعية والبساطة والتبعية والظلّية، فهو إذن كل الحواس وبهذا المعنى يقولون: النفس كل القوى» (علي مدرس، **مجموعة مصنّفات**، ج2، ص289_290).

(1) انظر: صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص553_554؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص271_272؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص325؛ المصدر نفسه، ج8، ص51 و72 و120_121 و124 و134_135 و147_148 و219_220 و222_224؛ المصدر نفسه، ج9، ص61_64.

ففي ما يرتبط بالعبارات المشابهة للعبارة أعلاه لا ينبغي الوقوع في الخطإ وجعل الفقرات 1 و2 بالمعنى نفسه والذهاب ظنًّا إلى أنّ الفقرة الثانية تفسير للفقرة الأولى أو بيان آخر لها، بل في الحقيقة هي لازمة ونتيجة لها، كما تشير عبارة: لأن لها بحسب ذاتها ما هو مبدأ لكل من هذه القوى.

تلخيص ومقارنة

وخلاصة ما تقدّم أنّ الفلاسفة جميعًا يتفقون على أنّ دور القوى للنفس هي أنّها واسطة في إدراك النفس وتحريكها ؛ فالنفس وبتوسّط هذه القوى تدرك جميع أنواع المدرَكات وتحرِّك جميع أنواع الحركات، حقيقة وبالذات. وإن وقع الاختلاف بينهم نظريًّا في توضيح كيفية هذه الوساطة. وهذه الوساطة ـ من باب المثال وساطة الحس المشترك في الإدراك الحسي، أي في العلم الحضوري للنفس بالصورة الحسيّة ـ يمكن تصويرها بأنحاء ثلاثة:

1 ـ ليس للحسّ المشترك علم حضوريّ بالصورة الحسية، بل النفس فقط لها علم حضوري بذلك، ولكن بواسطة الحس المشترك؛ الوساطة بالنحو الآتي: بما أنّ الصورة الحسية موجودة في الحس المشترك والحس المشترك حاضرٌ لدى النفس، فالصورة الحسية الموجودة فيه حاضرةٌ لدى النفس، فالنفس بواسطة الحس المشترك لديها علم حضوري بالصورة الحسية. ويظهر أن الفلاسفة السابقين كان لديهم مثل هذا التصور عن الوساطة.

2 ـ أن يكون للحس المشترك علم حضوري بالصورة الحسية وكذلك النفس؛ ولكن بواسطة الحس المشترك، ولكن هذه الوساطة بالنحو الآتي: العلم الحضوري للحس المشترك بالصورة الحسية يكون سببًا للعلم الحضوري للنفس بها؛ أي عالِمين بعلمين حضوريّين ومعلوم واحد؛ وهذان العلمان الحضوريان أحدهما علّة لتحقق الآخر. وهذا التصوير لا قائل به. وفي هذا التصوير يكون وجود القوى مباينًا لوجود النفس؛

3 ـ أن يكون للحس المشترك علم حضوري بالصورة الحسية حقيقة

وبالذات، كذلك النفس بتوسط الحس المشترك؛ ولكن هذه الوساطة بمعنى أن العلم الحضوري للحس المشترك بالصورة الحسية هو بنفسه علم حضوري للنفس بها؛ أي عالِمان بعلم حضوري واحد ومعلوم واحد.

ولو أنعمنا النظر في هذا التصوير مع ملاحظة نظرية اتحاد العالم والمعلوم، فبناء على هذه النظريّة فإنّ القوة المدرِكة والصورة الإدراكية ليستا متغايرتين كالقابل والمقبول وأمثال ذلك، بل واقعية بسيطةٌ هي باعتبارٍ قوة مدرِكة وباعتبارٍ آخر صورة إدراكية، فإن النتيجة تكون أنّ العلم الحضوري بالصورة الإدراكية بعينه علمٌ حضوريٌّ للنفس بها أيضًا. وبعبارة أوضح: العلم الحضوري الذاتي بالصورة الحسية هو بعينه علمٌ حضوريٌّ مع الفعل للنفس بها، ويتبنى صدر المتألهين هذا التصوير. ووجود القوى في هذا التصوير وإن كان مغايرًا لوجود النفس؛ ولكنه ليس مباينًا لها، وبالاصطلاح القوى شأن ومرتبة من شؤون النفس ومراتبها.

إشكال

الإشكال الذي يرد على نظرية اتحاد النفس والقوى طبقًا للتقرير المذكور لها في هذا الفصل أنها لا تشمل الانفعالات وصفات النقص لهذه القوى. إذ بناءً على هذا التقرير فإنّ أفعال القوة والآثار الكمالية والصفات الوجودية لها من حيث هي بالقوة منسوبة بعينها بما هي كمال ووجود إلى النفس أيضًا، وأما صفات انفعالات القوّة وصفات النقص فيها فهي من حيث كونها عدمًا ونقصًا تكون خارجة عن شمول هذا التقرير؛ لأنّ الاستدلال المذكور لإثبات هذا المدّعى لا يشمل الأمور العدمية وصفات النقص. فمضمون الاستدلال المذكور أنّ النفس والتي هي فاعل بالواسطة أو بلا واسطة لكافة القوى وهي بالتبع الوجود الجمعي الأفضل لها، فإنه بالنسبة إلى القوى صرف، وصرف حقيقة ما إنما تشمل غير الصرف منها متى كان حمل المفاهيم الكمالية الحاكية عن تلك الحقيقة على غير الصرف بعنيه حملًا لها على الصرف بحسب مقام

الفعل لا مقام الذات. وكما هو ظاهر فإنّ هذا الاستدلال لا يشمل المفاهيم الحاكية عن الانفعال والنقص. نعم لو أن النفس كانت محلًّا للقوى كما إن الجسم محل للأعراض لثبت هذا المدّعى.

21-1- اتحاد النفس والبدن

تحدّث صدر المتألهين مرارًا عن اتّحاد النفس والبدن، كما تحدّث عن اتحاد الصورة والمادة في الأجسام(1). ولما كان اتحاد المادة مع الصور بمعنى وحدتهما في الخارج، فالواقعية الخارجية البسيطة واحدة، وهي بلحاظ تكون مادة وبلحاظ آخر تكون صورة، فقد يُتَوهَّم أن اتحاد النفس والبدن كذلك بهذا المعنى، ومن هنا يأتي السؤال، عن: كيفيّة صيرورة النفس والبدن واحدًا، ولا سيما في الإنسان الذي يعتقد كافة الفلاسفة بأن نفسه مجردة؟

الجواب عن السؤال يمكننا استكشافه ممّا تقدم حول اتحاد النفس والقوى. فليس المراد من اتحاد النفس والبدن وحدتهما؛ كما هو الحال في تصوير وحدة المادة والصورة، لكي يكون ذلك بمعنى أن الواقعية البسيطة الواحدة هي بلحاظ مصداق مفهوم النفس وبلحاظ آخر مصداق مفهوم البدن، كما هو الحال في كل واقعية ممكنة، فإنّها في عين بساطتها ووحدتها تكون بلحاظٍ مصداق مفهوم الوجود وبلحاظٍ آخر مصداق مفهوم ماهوي؛ بل المراد من الوحدة هذا النحو الذي أوضحناه من اتحاد النفس والقوى. فكما إنّ النفس تتحد مع قواها مع أنّهما وجودان متغايران، فكذلك النفس مع البدن متّحدان

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج4، ص286-292؛ المصدر نفسه، ج6، ص109؛ المصدر نفسه، ج8، ص133-134؛ المصدر نفسه، ج9، ص2-3 و98 و106-107؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص111 و112؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص508؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص572-573؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص232؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص314 و315؛ صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج2، ص1061؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص277 و506؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص67.

مع أن وجوديهما متغايران. أي المراد بحسب الاصطلاح أنّ النفس والبدن غير متباينين لا أنهما غير متغايرين؛ أي إن البدن من حيث هو بدنٌ مرتبةٌ من مراتب النفس؛ بل هو المرتبة الأدنى منها. فالبدن بما هو بدن هو ذات النفس في مرتبة التجسّم والتجسد[1]. وبعبارة أخرى: الصفات والآثار المنسوبة إلى البدن حقيقة وبالذات كالامتداد في الجهات الثلاث والتحرّك والتلوّن والشكل وأمثال ذلك من حيث هي منسوبة إلى البدن هي بعينها منسوبة إلى النفس حقيقةً وبالذات، ولكن لا بحسب ذاتها بل بحسب تنزّلها في مرتبة البدن والجسمانية. وقد فسّر صدر المتألّهين هذا الاتحاد في مواضع بهذا التفسير:

«الطبيعة التي تستعملها النفس في حركة الانتقال غير متعصية للنفس؛ إذ هي من جنود النفس، بل هي متّحدة الذات معها، بمعنى أنّ النفس نازلة إليها متحققة بها في مرتبتها»[2].

فالنفس لا تتّحد مع قواها فقط، بل تتّحد مع الأعضاء التي هي محل هذه القوى. ولذا فإن صدر المتألهين عندما يتحدّث عن تنزّل النفس إلى مقام اللمس، تارة يقول النفس عند الإحساس لمسية أي هي القوة اللامسة، وتارة أخرى يقول بدل ذلك هي العضو اللمسي وكذلك الحال في ما يرتبط بسائر القوى البدنية والأعضاء:

«النفس تنزل إلى مقام الطبيعة ومقام الحاسّ والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع والحواسّ، فتصير عند اللمس مثلًا عين العضو اللامس وعند الشمّ والذوق عين [العضو] الشام والذائق»[3].

(1) «لما تبينّ أن العوالم متطابقة، فلا بد أن يكون لكل صورة حقيقة معنوية وبالعكس، كذلك لا بد أن يكون لكل معنى روحاني في النفس المجردة نظير في البدن حتى كأن البدن بعينه نفس ناطقة قد تكدّرت وتجرّمت وكذلك كل نفس عند تجردها عن عالم الأبدان كأنها بعينها بدن قد تلطّف وتروحن» (انظر: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص459).

(2) صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص111ـ112.

(3) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص135؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص554؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص271؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص376.

وفي مصنّفات صدر المتألّهين قرائن متعددة أخرى على هذا المعنى من اتحاد النفس والبدن؛ ومن ذلك ما تقدّم من أن للإنسان هوية واحدة ذات شؤون ومراتب ومقامات مترتبة تبدأ من المرتبة الأدنى إلى مرتبة العقل الذي هو مرتبة ذاتها. ثم أدنى مرتبة لها هي البدن كما يذكر[1]. لأنه يقول في تفسير تلك المرتبة من اتحاد النفس والبدن:

«إنّ الإنسان له هوية واحدة ذات نشآت ومقامات يبتدئ وجوده أولًا من أدنى المراتب ويرتفع قليلًا إلى درجة العقل والمعقول... ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية... لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرّق اتصاله مؤلمًا للنفس ألمًا حسيًّا كآلام عقلية أو وهمية»[2].

فمعنى أن البدن من مراتب النفس كمعنى أن القوى من مراتب النفس ونتيجة ذلك أن يكون متحدًا معها بمعنى اتحاد القوى نفسه مع النفس.

وأحيانًا يقول إن للنفس كمالات البدن بنحو أعلى وأشرف؛ لأنها غاية البدن وغاية كل شيء يحوي كمالات ذلك الشيء بنحو أعلى وأكمل. ثم يصل من خلال ذلك إلى اتحاد النفس والبدن، فكما إنّ النفس وجود أشرف وأكمل للقوى كانت نتيجة ذلك اتحاد النفس مع القوى:

«إن التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا النفس والبدن؛ لأنها تمامه [أي غايته] وتمام الشيء هو هو على وجه أقوى وأكمل»[3].

أي النفس متحدة مع البدن كاتحاد النفس مع القوى. وبعبارة أخرى: البدن بنحو أعلى وأكمل هو النفس «هو هو على وجه أقوى وأكمل»؛ كما إن النفس بنحو أدنى وأنزل هي البدن.

(1) يذكر في هذا المجال الآتي: «روحه البخاري... هو أقرب جسم طبيعي إلى ذاته وأول منزل من منازل نفسه» (صدر المتألّهين، **العرشية**،، ص 249)؛ «إنّ تعلّق النفس بالبدن عبارة عن اتّحادها به بحسب اتحاد بعض قواها ودرجاتها النازلة بعض لطائف البدن وبخاراته، فإن للنفس درجات ومقامات ومنازل» (صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص277).

(2) المصدر نفسه، ص133ـ134.

(3) المصدر نفسه، ج9، ص106ـ107.

وكذلك يعبّر عن اتحاد النفس والبدن بتعبير «تجسّم النفس»، ويذكر أن التجسم لا يتنافى مع التجرّد في مقام الذات وهو حكاية عن التغاير الوجودي بين النفس والبدن وتنزّلها في مقام البدن:

«فتجسّمها في وجودها البدني لا ينافي تجرّدها من المواد كلّها في وجودها المفارقي»[1].

ولا سيما أنّه يذكر بعد التجسّم التعبير بـ «التنزّل في مرتبة الآلات» ـأي أعضاء البدنـ فيقول:

«فلها تارةً تفرّد بذاتها عند بارئها ولها أيضًا نزول إلى درجة القوى والآلات من غير نقص يعتريها»[2].

ويعبّر أحيانًا عن هذا الاتّحاد بتعبير عدم مباينة حقيقة النفس والبدن، ثم يذكر أن البدن بالنسبة إلى النفس هو كالظلّ بالنسبة إلى ذي الظلّ:

«ليست حقيقة النفس مباينة للأبدان منزّهة عن الأجرام، بل البدن كظلّ لنور النفس»[3].

وهذا إشارة إلى مغايرتها «الظل وذو الظل متغايران»، وإشارة أيضًا إلى أن وجودهما ليس في عرض واحد، بل البدن بما هو بدن مترتب على النفس ومرتبة نازلة منها، كما إن الظل بالنسبة إلى ذي الظل كذلك.

وكذلك يقول أحيانًا النفس بجانبها السفليّ أي الطبيعة متحدة مع البدن ولها جانب علوي هو مقام العقل:

«النفس ما دامت نفسًا متّحدةٌ بالبدن بجانبها الأيسر وجنبها السفلي ولها بالقوة جهة عقلية جنبة عالية»[4].

---

(1) صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص508؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص507.

(2) المصدر نفسه، انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص236.

(3) صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص506.

(4) صدر المتألّهين، **العرشية**، ص232؛ وكذلك قريب من هذا المضمون التالي: «إن للنفس مرتبتين في الوجود: إحداهما متصلة بالطبيعة البدنية والأخرى متصلة بالجوهر العقلي مستمدة منه. فبوجهها=

وهذا كناية عن أنّ النفس بجنبها العالي الذي هو مقام ذاتها ليست متحدة مع البدن؛ أي إن النفس في مرحلة التنزّل متّحدة مع البدن بنفس معنى ونحو اتحادها في حال التنزّل مع القوى.

وبعد الحكم باتّحاد النفس والبدن وكونهما واحد في الجوهرية يشير إلى اختلافهما بالشدة والضعف والكمال والنقص:

«هما [أي النفس والبدن] متّحدان في الجوهرية متخالفان بالقوة والفعل والنقص والكمال»(1).

أي إن حقيقة واحدة وسنخًا من الكمال هو بنحوٍ ناقصٍ مصداق مفهوم البدن وبنحو كامل مصداق مفهوم النفس. فالبدن نفسٌ متنازلةٌ، والنفس بدنٌ متعالٍ؛ أو بعبارة أخرى: البدن المتعالي متحد مع النفس والنفس المتنازلة متّحدة مع البدن؛ بالنحو الذي ذكرناه في النفس والقوى.

وختامًا الأصرح والأوضح من عباراته هو ما ذكره في تعليقته على كلام ابن سينا؛ لأنه يقايس رأيه مع رأي ابن سينا فيقول:

«النفس الناطقة الإنسانية عند الشيخ وأصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الأجسام ولا تعلّق لها إليها إلا تعلق التدبير والتصرف... والتحقيق أنّ جوهر النفس وإن كان موجودًا بوجود واحد، لكن وحدتها ضرب آخر من الوحدة، فهي بذاتها تكون في البدن وبذاتها منفصلة عنه، فهي فيه ولا فيه بحسب مراتبها في الوجود الجمعيّ»(2).

=الذي يلي الطبيعة... تكون متبدّلة غير باقية وبوجهها الذي يلي العقل تكون ثابتة باقية مستمرّة» (صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص67).

(1) صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص314.

(2) صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج1، ص1061.

21-2- مراعاة التشبيه والتنزيه في النفس

في التصوير المتقدّم لنظرية صدر المتألّهين المبنيّ على اتحاد النفس والقوى، ذكرنا أنّ للنفس نوعين من الصفات والآثار: 1) الصفات والآثار بلا واسطة، وهي التي تكون النفس واجدة لها بحسب مقام الذات أو المبدإ المباشر لها؛ كالتجرّد العقليّ للنفس، العلم الحضوري بذاتها والعلم الحضوري الصور العقلية للأشياء؛ 2) الصفات والآثار مع الواسطة، وهي التي للنفس بحسب مقام الفعل وفي حال تنزّلها إلى المراتب والشؤون والقوى هي الواجدة لها والمبدأ المباشر لها، لا بحسب مقام الذات؛ نحو تجسّم النفس، العلم الحضوري بالصور الحسية للأشياء وكأنواع التحريكات، وهذه الصفات والآثار وإن كانت أوصافًا وآثارًا حقيقية للنفس؛ ولكن لا يصحّ نسبتها إلى مقام ذات النفس لتكون بمنزلة الموصوف أو المبدإ المباشر لها إلا بنحو المجاز والعرض، وإلا يستلزم أن تكون النفس في مقام الذات عين مقام الفعل؛ وأن لا يكون من فرق بين وجود الواسطة وعدمه؛ وأن يكون تنزّل النفس وعدمه سواء، وهو خلف الفرض ومحال. فالنفس في مقام ذاتها موصوف بعيد ومبدأ بعيد لهذه الصفات والآثار. وهي فقط بحسب تنزّلها في المراتب والقوى موصوف ومبدأ قريب مباشر لها:

«النفس بمقامها العالي [وهو مقام الذات] فاعل بعيد ولا ينسب إليها بوجه الحقيقة إلا ما يناسب مقامها هذا، فلا ينسب إليها بهذا الوجه آثار القوى... أمّا بحسب مقاماتها السافلة... [فاعل قريب مباشر] فتُنسب إليها أفعال القوى بوجه الحقيقة»[1].

وبملاحظة هذه النقطة تحديدًا يكرّر صدر المتألهين التعرّض لهذا وأننا عندما نقول إنّ النفس مبدأ حقيقيٌّ لكافة الإدراكات ولجميع التحريكات، فهو ليس بمعنى أنها مبدأ بلا واسطة لها جميعًا كما توهمه الإمام الرازي، ليلزم من ذلك أن تكون النفس بحسب مقام ذاتها مادية وجسمانية في عين تجرّدها

(1) علي مدرس، **مجموعة مصنّفات**، ج1، ص632.

العقلي، وبالاصطلاح ليلزم تدنيس العالي للسافل. وبعبارة أخرى: لا تنافي بين كون النفس متحدة مع قواها البدنية وكون هذه القوى مادية وجسمانية مع أنّ النفس جوهر عقلي منزّه عن المادية والجسمانية؛ لأن الثاني هو حكم النفس بحسب مرتبتها العليا، وهو مقام ذاتها، والأول حكمها بحسب مراتبها المادية والجسمانية وهو مقام التنزّل في القوى البدنية وأعضائها:

«النفس وإن كانت ناطقة عقلية، فلها نحو من الاتّحاد بقواها وإن كانت بدنيّة وذلك لا ينافي تقدّمها عن المواد بالكليّة بحسب وجودها المفارقيّ، فلها تارة تفرّد بذاتها وغناء عمّا سوى بارئها ولها أيضًا نزول إلى درجة القوى والآلات من غير نقص يلحقها لذلك»[1].

ويعبّر صدر المتألّهين عن المقامين المذكورين بـ «مقام التنزيه» و«مقام التشبيه»: فعن مقام الذات وباعتبار تنزهه عن المادية والجسمانية يعبر «التنزيه» وعن تنزّل النفس في القوى البدنية باعتبار ماديّتها وجسمانيّتها يعبر «التشبيه». ويرى أنّ من يرى كلا المقامين ثابتًا للنفس فقد نظر إليها بكلا عينيه ورآها صدقًا. ومثل هذ الشخص ينزّه النفس ويشبهها: فبحسب مرتبة ينزّهها وبحسب مراتب أخرى يشبهها. وأما من ينكر أحد الأمرين أي يعتقد بالتنزيه فقط لا بالتشبيه، كالفلاسفة السابقين، أو من يعتقد بالتشبيه فقط لا بالتنزيه كالفلاسفة المنكرين لتجرّد النفس فقد رآها بعين واحدة فقط؛ إما بالعين اليسرى أو اليمنى، ونتيجة ذلك أنّه يقع في الإفراط أو التفريط ولم يعرفها صدقًا:

«فمن شبّهها من غير تنزيه، فعمى عينه اليمنى عن إدراكها، فما عرفها حق معرفتها، ومن جرّدها من غير تشبيه، فنظر إليها بالعين العوراء، فما رعاها حق

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص236؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص71 و126ـ128؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص427 و509؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص50؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص367؛ صدر المتألّهين، **تفسير القرآن الكريم**، ج1، ص437ـ438.

رعايتها. والكامل المحقق من لا يهمل أحد الجانبين ولا يتعطّل عن إدراك مجموع النشأتين»[1].

21-3- معيار القوة الوجودية للنفس

وكما تقدّم في (21-2)، فإنّ للنفس نوعين من الآثار: آثار بلا واسطة كالعلم الحضوري الذاتي وتعقّل الصور الكلية، وآثار مع الواسطة كالإحساس والتحريك. ولما كان النوعان من الآثار للنفس حقيقة وبالذات، لا أن النوع الأول من الآثار حقيقيّ وبالذات والنوع الثاني من الآثار مجاز بالعرض، يمكننا أن نستنتج أنّه كلما كانت قوى النفس ومراتب شؤونها أكثر، كانت آثار النفس أكثر، ولأنّه كلما كانت آثار الشيء أكثر كان وجوده أقوى وأكمل، فكلّما كانت قوى ومراتب وشؤون النفس أكثر كان وجود النفس أقوى وأكمل، أي إنها في عين وحدتها وبساطتها أجمع، وعلى العكس كلما كان وجود النفس أقوى وأكمل كانت في عين وحدتها وبساطتها أكثر جامعية، وكان لها قوى ومراتب وشؤون أكثر وتبعًا لذلك يترتب عليها آثار أكثر.

ويتّضح مما تقدّم أن صدر المتألهين يرى أن معيار القوة والشدة الوجودية للنفس بل وقوة وشدة أي وجود يكون بترتب الآثار الأكثر عليه، ومراده من ذلك ليس صرف الآثار بلا واسطة التي هي بحسب مقام ذاتها وهي مبدأ مباشر لها، بل المراد ما يشمل الآثار مع الواسطة أيضًا والتي هي بحسب مقام الفعل وفي حال التنزّل من مراتبها وشؤونها ومبدأ مباشر لهذه المراتب والشؤون:

«الوجود القوي جامع لما في الوجودات الضعيفة التي دونها، فيترتّب عليه ما يترتّب عليها وهكذا تزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود»[2].

وبناء عليه يمكننا القول:

---

(1) صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص437.

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص148؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص142.

«كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه كل ما يصدر مما تقدّم عليه [مع زيادة]»[1].

21-4- لماذا كانت النفس رباط القوى؟

أوضحنا في (20-3) أنّ قوى النفس ليست مستقلّة بعضها عن بعضها الآخر؛ والمراد بذلك أنّ الإنسان يجد بوجدانه موارد كثيرة يدفعه عملُ قوة من هذه القوى إلى عمل قوة أخرى أيضًا أو يدفعها إلى تعطيلها عن العمل. فالنظر إلى المشهد الجميل أو المنظر القبيح يحرّك قوة الشهوة أو قوّة الغضب ويجعل هاتين القوتين تغلبان قوة العقل وتمنعانه من التفكّر. فعلى الرغم من كون قوى النفس متعددة ومتغايرة ومع أنّه لا يمكن لأيّ واحدة منها أن تقوم بالفعل الخاص بها عن طريق القوة الأخرى، نجد نوعًا من الارتباط يسبّب التعاون أو الممانعة بينها وبين غيرها.

وتعقيبًا على هذا التوضيح يأتي السؤال الآتي: كيف يتحقّق هذا الارتباط؟ وفي الجواب عن ذلك يقال عن طريق ارتباطها جميعًا مع شيء واحد مغاير لها كافة يطلق عليه تسمية «النفس»، ويعبّر عن هذه الخصوصية التي في النفس والتي تقوم بدور الربط بين هذه القوى «رباط القوى» أو «مجمع القوى».

ثم وجوابًا عن السؤال المقدّر الآتي: ما هي خصوصية هذه الرابطة بين النفس والقوى التي تكون سببًا في مثل هذا الارتباط بين القوى، يقال: إنّ خصوصية هذا الرابط المذكور أنه وبموجبه يكون الأثر المنسوب إلى كل واحدة من تلك القوى أثرًا حقيقيًّا للنفس. فليس حال النفس مع قواها أن الباصرة تبصر والشيء الآخر كالسامعة تسمع والشيء الثالث كالذائقة تذوق... إلخ لكي نواجه مبادئ متغايرة مستقلّة لها آثار غير مترابطة، بل هذا الذي ينظر هو الذي يسمع وهو الذي يتذوق ويتخيل ويتفكر، وهو نفسه الذي عندما يدرك شيئًا جميلًا تحقق إرادته له أو عندما يواجه شيئًا قبيحًا ينفر منه، وهو الذي

(1) المصدر نفسه.

يحرّك أعضاء البدن لكي تصل إلى مقاصدها. فهذه الواقعية الواحدة والمبدأ البسيط الواحد والذي يُطلق عليه النفس تعمِل هذه القوى ولها كافة الآثار. وعليه، فهذه الواقعية التي تدرك الجمال وتبعًا لإدراكها هذا تميل إليه وتتحرك نحوه؛ ولكنّها لا يمكنها أن تدركه إلا بفعل القوة المدركة كالباصرة، كما إنّه لا يمكنها أن تتحرّك نحوه إلا باستخدام القوة الشوقية؛ ولذا نجد أنّ اشتغال القوة المدركة بعملها يؤدّي إلى اشتغال القوة الشوقيّة أيضًا. وكذلك الحال في التفات النفس التامّ إلى أثر قوة عند إعمالها فإنه موجبٌ لغفلتها عن سائر الآثار وانصرافها عن إعمال القوى الأخرى. ولذا نجد أنّ اشتغال قوة بعملها يمنع عن اشتغال قوة أخرى أو قوى أخرى بعملها[1]. فارتباط القوى بالنفس يكون سببًا لارتباطها في ما بينها.

وختامًا يأتي السؤال الآتي: أي نوع من الارتباط هذا الذي يكون لمثل هذه الخصوصية؟ ويقال في الجواب: إنّهاَ رابطة العلية والمعلولية: فالنفس علّة فاعلية لقواها المادية وعلّة قابلية لقواها المجرّدة. وهذا الأمر كان سببًا لكون النفس رباط القوى ومجمعها. فحاصل ما نصل إليه ممّا قيل إن النفس لما كانت واقعية بسيطة واحدة علة فاعلية أو قابلية لقواها كان رباطها ومجمعها، وفي المقابل لما كانت القوى المتغايرة المتعددة للنفس معلولةٌ لعلّة واحدة كان بينها مثل هذا الارتباط.

وهنا يرد إشكال الإمام الرازي: إذا لم يكن للمبادئ المتعددة محلٌّ مشتركٌ ولا أداة مشتركة فصرف كونها معلولةً لعلّة واحدة لا يكفي لكي يكون بينهما مثل هذا الارتباط؛ الارتباط الذي يؤدي إلى أن يكون بعضها معينًا للبعض الآخر أو معيقًا له عن العمل؛ وإلا لزم أن يكون بين القوى المتعلّقة بكافة النفوس مثل هذا الارتباط، لا مجرّد القوى المتعلقة بنفس واحدة؛ لأن علّة كافة

(1) التعبير الذي يستخدمه الفلاسفة حول علاقة القوى بالنفس أن النفس مدبّر ومحرّك القوى: «أن النفس مدبّرة لهذه القوى ومحرّكة لها» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص60). وواضح أن المراد من هذا التدبير والتحريك استعمال القوى بالشرح المتقدّم، لا التدبير بالمعنى الذي يطلق على علاقة النفس بالبدن أي بما يشمل التغذية والنمو والتناسل.

القوى هو العقل الفعّال:

«ما المعنيّ بكون النفس رباطًا لهذه القوى؟ فإن عنيتَ به أنّ النفس علة لوجودها، فهذا القدر لا يكفي في كون بعضها معاونًا لبعضها الآخر على ما فعله أو معاوقًا له. فإنّ العلة إذا أوجدت قوى مخصوصة في محالّ متباينة وأعطت لكلّ واحدة منها آلة خاصة، كانت كل واحدة منها منفصلة عن القوة الأخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه. فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله؟ أليس أنّ العقل الفعّال مبدأ لوجود جميع القوى في الأبدان، فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدإ واحد وعلة واحدة أن يعوّق بعضُها بعضَها عن فعله أو يعينه على ذلك»[1].

نعم، إذا كان المقصود من أنّ النفس رباطٌ ومجمع هذه القوى أنّها المدبِّر والمحرِّك بالنسبة إلى هذه القوى، وفي هذا الفرض إذا كان المراد من تدبير النفس وتحريكها أنّ النفس هي التي تبصر وتسمع وتتذوق وتتخيل وتفكِّر وتحرِّك فهو صحيح ومقبول؛ ولكن هذا يواجه إشكالًا وهو أنه مع هذا الفرض لم تعد من حاجة لوجود سائر القوى حتى نتحدث عن الارتباط بينها وعن كون النفس رباطها:

«وإن عنيتَ به أنّ النفس مدبِّرة لهذه القوى ومحرّكة لها.. [فإن كان المراد] إن النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات... هذا هو الحق؛ ولكنّ ذلك يوجب القول ببطلان القوى... فإنّ النفس إذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية، فأيّ حاجة إلى إثبات القوة الباصرة [والسامعة والشهوية وهكذا]»[2]؟

وقد تعرّض صدر المتألهين لهذا الإشكال بهذه الألفاظ والعبارات مع اختلاف أنّه زاد الجملة الآتية بعد عبارة «هذا هو الحق» وذلك للإشارة إلى دور التشكيك في الوجود في حلّ هذه المعضلة:

(1) الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص407.

(2) المصدر نفسه.

«ولكن مَن الذي أحكمه وأتقنه ودفع الشكوك وأزاح العلل المانعة لإدراكه»[1].

ثمّ أضاف جملة أخرى مضمونها أنّنا لو كنّا نحن والمباني الفلسفية لابن سينا لا غير، فلن يمكننا سوى القول ببطلان القوى:

«فإنّ الأمر إذا كان كذلك [أي إذا كانت النفس تبصر وتسمع وتشتهي هكذا]، فكيف يقع ويسوغ القول بتعدّد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها، إذا كان الكلّ جوهرًا واحدًا له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى»[2].

يرجع لبُّ كلام صدر المتألهين إلى أنّنا فقط ومن خلال تبنّي القول بالتشكيك في الوجود والاستعانة بها في مجال النفس وقواها يمكننا الالتزام بوجود قوى مغايرة للنفس وتكون أيضًا معلولة للنفس، وكذلك الحكم استنادًا لهذه العلية بأنّ آثار القوى وصفاتها، من حيث كونها آثارًا وصفات للقوى هي آثارٌ وصفاتٌ للنفس ونتيجة ذلك أن تكون النفس رباط القوى ومجمعها، وإلا لو لم نعتقد بنظرية التشكيك في الوجود أو لم نجدها منطبِقة على النفس وقواها كما يرى ذلك ابن سينا، فلا حلّ لنا سوى أحد طريقين: إما أن نلتزم بوجود القوى؛ ولكن نعتبر أن آثارها وصفاتها ليست آثارًا وصفات للنفس وهذا معناه نفي كون النفس رباطًا بالنسبة إلى القوى؛ أو أن نعتبرها آثارًا وصفات للنفس وهذا معناه نفي وجود القوى، وفي هذا الفرض لا يبقى معنى لكون النفس رباطًا للقوى. فابن سينا الذي لا يتبنّى القول بالتشكيك في مجال النفس وقواها لا يمكن أن يتبنّى مقولة إن النفس رباط القوى. وبكلمة مختصرة، لا يمكن تفسير كون النفس رباطًا للقوى إلا من خلال نظرية اتحاد النفس مع القوى.

وما ينبغي ذكره هنا هو أنّ بهمنيار التفت إلى هذا الأمر وأنّ هاتين النظريّتين

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص60.

(2) المصدر نفسه.

متلازمتان (كون النفس رباطًا للقوى واتحاد النفس مع القوى)؛ ولكنه نظرًا لعدم اعتقاده بنظرية التشكيك في الوجود، ولا سيما في مجال النفس وقواها لم يقدّم تفسيرًا مقبولًا ويكتفي بالإشارة إلى أنّ القوى ملكٌ للنفس، دون أن يتحدّث بشيء حول معنى هذه الملكية وكيف تؤدي إلى الاتحاد:

«نقول: كتبتُ، وإنّما كتبَتْ يدك و... إلخ تقول: أبصرتُ، وإنما الإبصار للعين، وحرّكتُ رجلي عند المشي، وإنّما هذه صفة للرجل؛ ولكنّ النفس ليس لها فعل بذاتها وأفعالها بقواها وقواها لها بمعنى الملك وأفعالها منسوبة إليها بالفعل والقوة متّحدة بها»[1].

إشكال

قد يطرح الإشكال الآتي وأنّ صِرف فاعلية النفس للقوى وبضميمة التشكيك في الوجود إذا كان كافيًا لإثبات كون النفس رباطًا للقوى، فيلزم أن يكون العقل الفعّال رباطًا للموجودات المادية أيضًا لأن العقل الفعّال طبقًا لرأي الفلاسفة فاعل لهذه الموجودات، فهو رباط لها بضميمة التشكيك في الوجود.

الجواب

أنّ بين النفس والعقل الفعّال فرقًا أساسًا. فقوى النفس مضافًا إلى كونها معاليل لها؛ ولكنّها أدواتها وآلاتها للوصول إلى المقصود الواحد وهو كسب الكمال، وأما معاليل العقل الفعّال فليس لها مثل هذا الدور وهذا الفارق هو الموجب لكون النفس رباطًا لقواها وعدم كون العقل الفعل رباطًا لمعلولاته.

وبيان ذلك أنّ صرف الاشتراك في العلة الفاعلية لا يمكنه أن يكون سببًا موجبًا للربط بين المعاليل وكون الفاعل رباطًا، بل إنّ اشتراكها في أنها جميعها أدوات للفاعل للوصول إلى مقصد واحد يمكنه أن يوجب الارتباط بينها

(1) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص736؛ انظر أيضًا: ص740.

وكون الفاعل رباطًا؛ كما إن اشتراك المعاليل في المحل أو في الأداة يكون موجبًا للارتباط بينها وكون المحل أو الاداة رباطًا بينها؛ ونحن ندرك أنّ قوى النفس هي من جهة معاليل لها وهي من جهة أخرى أدواتها للوصول إلى مقاصدها، وأما معاليل العقل الفعّال فليست كذلك؛ فالنفس رباط قواها، وأما العقل الفعال فليس رباطًا للموجودات المادية.

والسبب في هذا الاختلاف أنّ النفس عند حدوثها وفي بداية وجودها تكون الغالب من كمالاتها المستحقّة لها بالقوة؛ أي إنها تحدث بوجود ناقص وهي تدريجًا ومن خلال فعاليتها تستعدّ لتلقي الكمالات من واهب الصور. وأما كسب الاستعدادات لتلقي هذه الكمالات فمشروط بارتباط النفس بالطبيعة، وارتباطها بالطبيعة لا يتمّ إلا عن طريق أعضاء البدن، وارتباطها بهذه الأعضاء مشروط بعمل القوى الموجودة في هذه الأعضاء. وعليه، فقوى النفس هي معلولات لها وهي من جهة أخرى أدواتها للوصول إلى مقاصدها. وفي المقابل فإنّ العقل الفعّال يختلف في أنّ كافة كمالاته المستحقة له هي له بالفعل، ولا وجود لكمال بالقوة بالنسبة إليه حتى يحتاج إلى ما تحتاج إليه النفس، ولذا ليس لمعاليله دور الأدوات.

والذي يظهر من خلال التأمل في كلمات الفلاسفة أنّه قد التفت إلى هذا الاختلاف وأنه كان مفروغًا عنه. فإنّهم إن كانوا يرون النفس رباط القوى لا لصرف لحاظ كونها فاعل القوى؛ بل كان نظرهم إلى كون القوى أدوات لها. فلعلّهم يريدون من قولهم النفس مدبّر ومحرك القوى هو هذا المعنى وأنهم جميعهم يتبنّون أنّها بمنزلة أدواتها في القيام بأفعالها في سبيل الوصول إلى مقصودها.

21-5- وحدة النفس

ذكرنا أن النفس متحدة مع قواها طبقًا لنظرية صدر المتألهين؛ والمراد من ذلك أنها حقيقة ذات مراتب أعلى مرتبة منها، وهو في الحقيقة مقام ذات

النفس، وجود النفس بنحو مجمل وهذه المرتبة بضميمة المراتب التي دونها والتي هي في الحقيقة قوى النفس وتنزل مقام الذات ومقام التفصيل، وجود للنفس بنحو منبسطٍ ومفصّل. وهذه النظرية يترتب عليها السؤال عن وحدة النفس وأنه من أي أنواع الوحدة؟

وحدة النفس بنظرة خارجية

لكي يتّضح محلّ النزاع بشكلٍ واضحٍ لا بدّ من الالتفات إلى أنّه يمكن النظر إلى النفس بلحاظين: أحيانًا النظر يكون إلى النفس من خارج أي نلحظ كلّ نفس بالمقارنة مع سائر النفوس ونسأل عن وحدتها أو تعدّدها. ويكون مضمون هذا السؤال بالدقّة أنّه هل يوجد مصاديق متغايرة لمفهوم النفس؟ وبعبارة أخرى: هل للهوية التي هي مصداق مفهوم النفس شريكٌ ومِثْلٌ في هذا المفهوم؟[1] إن جواب كافة الفلاسفة من صدر المتألهّين إلى غيره عن هذا السؤال بالإيجاب. ففي الخارج هويّات متكثّرة موجودة كلّها مصداق لمفهوم النفس، وهي شريكة في هذا المفهوم. ومفاد هذا الجواب أنّنا كلّ نفس واحدة بالوحدة العددية؛ لأنّ وحدة الشيء متى كانت عددية فهذا يعني أنها تقبل افتراض الشريك والمثل[2]. وعلى أساس هذه النظرة يقولون إنّه لا يمكن للنفس الواحدة أن تتعلق بأكثر من بدن ولا يمكن أن يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة، بل إنّ عدد النفوس مساوٍ لعدد الأبدان.

وحدة النفس بنظرة داخلية

في المقابل، يُغضّ النظر أحيانًا عن سائر النفوس؛ بل عن كافة الواقعيات الأخرى، ويكون النظر إلى النفس من داخل، وبالنظر إلى الكثرة التي هي في

---

(1) لتوضيح المراد من «الشريك» والوحدة العددية وغير العددية انظر: هذا الكتاب، الفصل الثاني عشر، المرحلة الثانية.

(2) المصدر نفسه.

داخل النفس لالتزامنا القول بالمراتب المتغايرة نسأل: هل النفس في الحقيقة شيءٌ واحدٌ أو مجموعة من أشياء متعددة قد فرضناها شيئًا واحدًا؟ ولو فرض أنّها كانت حقيقة شيء واحد فأيّ نوع من الوحدة هذه؟ هذا هو السؤال الذي لا بدّ لنا من الإجابة عنه في هذا الفرع.

نظر السابقين

لا شكّ في أن هذا السؤال إنّما يرد متى كنّا من القائلين بأنّ للنفس كثرةً في الداخل؛ كما لو التزمنا بأنها مثلًا مركبةٌ من أجزاء أو ذات مراتب. وتبعًا لذلك فالفلاسفة السابقون الذين يرون أن النفس تنحصر بمقام الذات وهي واقعية مجرّدة بسيطة فاقدة للأجزاء والمراتب فهذا السؤال لا يرد أصلًا حتى يقع البحث عن جوابه. فهؤلاء يرون النفس بسيطة، فهي كأيّ بسيطٍ آخر واحدة؛ ولأن الأمر البسيط له شريكٌ وله مثلٌ، فهذا يعني وجود بسائط أخرى هي مصداقٌ لمفهوم النفس وتكون وحدتها عددية.

جواب صدر المتألهين

أما من وجهة نظر صدر المتألهين الذي يرى أنّ النفس لا تنحصر في مقام الذات، بل هي حقيقة لها مراتب متغايرة ـ ومرتبة الذات هي أعلى مراتبها والقوى مراتبها النازلة إلى أن نصل إلى مرتبة التجسم والتجسد أي أنزل مرتبة فيها ـ فيكون للسؤال محلّ ويتطلّب جوابًا:

«واعلم أنّ حقيقة النفس ونحو وحدتها شيءٌ غامضٌ غفل عنه الأكثرون وما أدركته الحكماء في النفس من التجرد عن البدن وأوصافه، فهو صدق لكنّه يرجع إلى مرتبة من مراتبها المسماة بالقوة العاقلة وليست حقيقةُ النفس مجردَ قوةٍ عاقلة منزّهة عن الأجرام، بل البدن كظل لنور النفس»[1].

---

(1) صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ج2، ص506، ملخصًا.

وعلى أساس كلام صدر المتألهين هذا، وكلمات شارحيه فإنه وبنظرة داخلية وحدة النفس هي أولًا غير عددية، وثانيًا جمعية، وثالثًا شخصية.

أما لماذا وحدة النفس بنظرة داخلية غير عددية؟ لأنّه إنّما تكون وحدة الشيء عددية فقط عندما يكون شريكه ومثله متصوّرًا له. وبعبارة أوضح: إذا كان في مقابل هوية مثل A هوية أخرى مثل B، ولنفترضهما شريكين في مفهوم مثل C، فـ B هو ثاني A، ووحدة كل من A وB وحدة عددية. وأمّا لو كانت A بنحو لا يمكن فرض شريك لها في مفهوم C، فوحدة A تكون غير عددية أو وحدة حقّة، وعلى أساس ما تقدّم من توضيح لو لاحظنا النفس من الداخل وقطعنا النظر عن الخارج فإنه وبسبب صرافة كلّ مرتبة عليا من النفس بالنسبة إلى المراتب الأنزل فإن أيضًا من المراتب الأنزل لا تكون شريكة في أي مفهوم مع المراتب الأعلى، وتبعًا لذلك فإن المرتبة الأعلى من النفس وهي مقام ذات النفس في دائرة وجود النفس لا تكون قابلة لفرض شريك على الإطلاق، وبها تكون وحدة ذات النفس غير عددية وحقّة.

ويطلق الفلاسفة على هذه الوحدة مصطلح «الظلّية»، في مقابل الوحدة الحقّة في الواجب والتي هي حقيقية. ولعلّ سبب هذه التسمية أنّ وجود الواجب صرف مطلق؛ أي في كل الوجود ومن دون قياس مع أي شيء هو صرف، لا في دائرة خاصة من الوجود ولا نسبة إلى المراتب الخاصة له، خلافًا للصرافة الوجودية لذات النفس ومراتبها والتي هي فقط في دائرة وجود النفس وبالنسبة إلى مراتبها النازلة:

«إن النفس وإن كانت واحدةً إلا أنّ لها... وحدة حقّة ظليّة ولواجب الوجود وحدة حقّة حقيقية، لا عددية»[1].

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص188، تعليقة السبزواري؛ «وبالجملة للنفس الإنسانية وحدة حقة ظلية لا وحدة عددية» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص64، تعليقة السبزواري)، انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص106، تعليقة السبزواري، ص110، المصدر نفسه، ج8، ص261، تعليقة السبزواري.

أما لماذا كانت وحدة النفس -بنظرة داخلية- جمعية؟ لأن وحدة الشيء تكون جمعيّة متى كان وجودها شاملًا لكافة نشآتها الوجودية: النشأة العقلية، النشأة المثالية، النشأة المادية؛ فهي في مراتب مجردة عقليّة، وفي مراتب مجردة مثاليّة وفي مراتب جسمانية مادية؛ لها كثرة في الوحدة، أي في أعلى مراتبها وهي مرتبة مقام الذات هي في عين الوحدة والبساطة لها كافة كمالات المراتب الأنزل بنحو أعلى وجمعي؛ ولها وحدة في الكثرة، أي في المراتب الأخرى والتي هي مقام فعلها، لها نفس تلك الكمالات بنحو أكثر محدودية وتفرّقًا، بحيث تكون بحكم الصرافة النسبية لمقام الذات الكمالات المحدودة والمتفرقة في مقام الفعل من حيث هي منسوبة إلى مقام الفعل حقيقة وبالذات منسوبة أيضًا إلى مقام الذات ولكن بالواسطة لا بلا واسطة. وبعبارة أخرى: إذا كانت الحقيقة الواحدة مجردة ومادية في الوقت نفسه، وجمعيّة وإجماليّة، ومتفرّقةً وتفصيليّة ، لها كثرة في الوحدة ووحدة في الكثرة، فمثل هذه الوحدة يطلق عليها الوحدة الجمعية، والنفس كذلك كما هو المفروض؛ فلذا كانت وحدتها جمعيّة. وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا المطلب في مواضع عدّة[1]، أما آغا علي المدرّس فلديه كلام أوضح لذلك حيث يقول:

«إنّ وحدة النفس، هي التي عين وجودها، طور آخر من الوحدة وهي الوحدة الجمعية الجامعة لنشآت من الوجود بنحو الكثرة في الوحدة بوجهٍ والوحدة في الكثرة بوجهٍ آخر؛ إذ لها وجود جمعي [أي إجمالي] وحداني بحسب أصل ذاتها وصورة صورها، وجود فرقي [أي تفصيلي] بحسب فروع ذاتها وتوابع ذاتها التي هي عينها بوجه السريان والنزول، وهي في وجودها النفساني المأخوذ بوجه الإطلاق عن الجمع والفرق جامعة لجمع وجودها وفرقه»[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص133-136؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص457 و458 و506-509؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص35 و271-272؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص553-554 و574-575؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص59؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص482؛ صدر المتألّهين، **شرح أصول الكافي**، ص341.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص2، التعليقة؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية**=

وختامًا، لماذا كانت وحدة النفس، بحسب النظرة الداخليّة، شخصيةً؟ لعل مضمون هذا السؤال ليس واضحًا كما ينبغي. ولذا من الأفضل أن نعرضه بالنحو الآتي: طبقًا للتوضيح المذكور سابقًا، المبني على الوحدة الجمعية للنفس والمتشكّل من نشآت وجودية مختلفة كيف يكون لكل نفس شخصية واحدة؟ يبدو لأول وهلة أنّ من غير الممكن أن يكون للنفس شخصٌ واحدٌ، حتى لو قلنا بأنّ القوى هي مراتب للنفس وليست موجودات مباينة لها؛ لأنها في هذه الصورة وبناء على المفروض أيضًا لكلّ قوّة ومرتبة من مراتب النفس وجود مغاير لوجود النفس. فهل في مثل هذا الفرض تكون وحدة النفس كوحدة لواء الجيش أو المجموعة والصف الواحد وأمثال ذلك اعتبارية؟ وبعبارة أخرى: ألا تكون النفس مجرد كلٍّ فرضي واعتباري بنحو يكون كلّ جزءٍ من الأجزاء ومرتبة من المراتب التي لها موجودة حقيقة وليست هي حتى يأتي الحديث عن شخصية واحدة لها؟ فكيف يمكن لصدر المتألهين أن يتبنّى من جهة بناء على نظرية «النفس في وحدتها كل القوى» أنّ النفس شاملة لكل القوى والمراتب وبهذا النحو يكون لها في داخلها كثرة حقيقية، ويدّعي من جهة أخرى أن للنفس شخصية واحدة؟

الحقيقة أنّ مراتب النفس إذا كانت أجزاء لها، أي لو أنّ النفس كانت مركبًا يشمل أعلى مرتبة بضميمة المراتب التي دونها، كان لهذا السؤال محلٌّ، وأن هذا التركيب حقيقي حتى يكون الكل والمركب أي النفس موجودًا حقيقيًّا له شخصية واحدة أو اعتباري ويكون على هذا الأساس لكل جزء من الأجزاء وجوده الحقيقي بشخصية واحدة، وأما بناء على اتحاد النفس والقوى، فمراتب النفس ليست أجزاء وليست في عرض بعضها، بل نسبة المراتب الأدنى إلى المرتبة الأعلى منها ولا سيما نسبتها إلى كافة المراتب الأدنى إلى أعلى مرتبة منها هي نسبة الرقيقة وتنزل الحقيقة الواحدة إلى تلك الحقيقة نفسها، ونسبة المفصل إلى أمره المجمل؛ لأن أعلى مرتبة في نفسها وبصرف النظر عن سائر المراتب هي

=الأربعة، ج8، ص72، تعليقة آغا علي مدرس؛ المصدر نفسه، ج9، ص188، تعليقة السبزواري.

وحدها واجدة لكافة كمالات النفس بنحو أشرف وأعلى، ولا وجود لأيّ كمال في أي مرتبة أخرى في النفس إلا أن يكون في تلك المرتبة، بل أصل وحقيقة كل كمال في النفس تجده فقط في هذه المرتبة، ولذا يُطلق عليها «مقام الذات» ويُطلق على سائر المراتب مقام الفعل فيقولون:

«لا مدخلية لشيءٍ من البدن وقواه الحيوانية، فضلًا عن النباتية وغيرها، في أنانيتك»[1].

وبناءً عليه، فشخصية النفس دائرة مدار شخصية هذه المرتبة وسائر المراتب لا دخل لها في شخصية النفس ووحدتها الشخصية، ولا شك في أن لهذه المرتبة وحدة شخصية. فللنفس وحدة شخصية، كما إن لها وحدة جمعية دون أي تناقض أو تنافي. وقد تعرض صدر المتألّهين في كلامه في مواضع عن الوحدة الشخصية للنفس وعن اتحاد النفس والقوى المستلزمة للوحدة الجمعية للنفس؛ ومنها المورد الذي تحدث فيها عن نفس أكثرية الناس التي لم تصل إلى كمال الإنسانية، حيث يشير ابتداءً إلى الوحدة الشخصية للنفس:

«إنّ الإنسان الواحد كزيد مثلًا، شخصٌ واحدٌ له هوية واحدة شخصية»[2].

ثم يتحدّث عن اتّحاد النفس والقوى فيقول:

«فيقال له: إنّه حيوانٌ ناطقٌ عاقل مميز سميع بصير شامٌ ذائق لامس متحرك بالإرادة ضاحك... فهو عين كل عضو وحياة كل جارحة وذات كل قوة مدركة أو محركة، موصوف بجميع صفاتها وأحوالها وأوضاعها وأحيازها وكميّاتها وكيفيّاتها»[3].

وختامًا يذكر مرة أخرى بوحدة هذه الذات، وأنّ الكثرة التي عددناها لا توجب خللًا في هذه الوحدة:

---

(1) صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص394.

(2) صدر المتألّهين، **شرح أصول الكافي**، ص341؛ انظر: صدر المتألّهين، **شرح أصول الكافي**، طبعة حكمت اسلامي صدرا، طهران، 1385، ج3، ص775ـ776.

(3) المصدر نفسه.

«ومع هذه كلها ليس الموجود في هذا الشخص إلا ذاتًا واحدة له هوية بسيطة أحديّة سارية في الأعضاء كلّها وليست كثرة الأعضاء وانقسامها قادحة في وحدته... [وبالجملة النفس] على وحدتها وطهارتها الذاتيّة، كالنور إذا وقع في القاذورات والنجاسات لا يتنجّس بنجاستها ولا يتكثّر ذاته بكثرتها»[1].

نعم لا بدّ من الالتفات إلى أنّنا قلنا إنّ أصل النفس وذاتها أعلى مرتبة فيها؛ ولكن هذا لا يعني أن سائر المراتب أمور مباينة لها وفي حكم الأدوات في يدها كما توهمه ابن سينا؛ لأن معنى هذا الكلام أنها، مجازًا، من مراتب النفس، مع أنها حقيقة من مراتب النفس؛ لأنه وبسبب صرافة أعلى المراتب بالنسبة إلى سائر المراتب، فإن الآثار والصفات المنسوبة إلى هذه المراتب من حيث هي منسوبة إلى هذه المراتب هي بعينها منسوبة إلى المرتبة العليا ومقام الذات أيضًا وليس المراد من المرتبة سوى هذا.

21-6- خلاصة الفصل

نظرية اتحاد النفس والقوى: 1) ليست بمعنى أن لا وجود للقوى أصلًا وأنّ النفس بذاتها مباشرة ومن دون أي واسطة مدرِكة لجميع المدرَكات ومحرِّكة لجميع التحركات، كما كان يعتقد بذلك الإمام الرازي؛ 2) ليست بمعنى أنّ القوى موجودة ولكن وجودها ذات وجود النفس، بنحو لا مغايرة بينهما، بنحو يكون الوجود الواحد البسيط فاقدًا للأجزاء والمراتب بلحاظ هو مصداق لمفهوم النفس وبلحاظ آخر مصداق مفهوم الخيال، وهكذا، وكذلك 3) ليس بمعنى أن وجود القوى مغاير لوجود النفس؛ ولكنها جزء منه بنحو نسبة النفس إلى القوى نسبة الكل إلى الجزء، سواء أكان الكل حقيقيًّا أم اعتباريًّا، فإنّه بحكم إنكار النفس؛ بل اتحاد النفس والقوى 4) بمعنى أن النفس في مقام ذاتها مثلًا عقل، ومع أن لها وجودًا مغايرًا لوجود القوى فهي عند التخيّل قوة خيال؛ وعند الإحساس قوة حسية، وعند الحركة قوة محرّكة وهكذا، أما

(1) المصدر نفسه ؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص574-575.

5) هذا الكلام فليس بمعنى التجافي واستبدال النفس في مقام الذات بمقام القوى، وكأن النفس مثلًا عند الإحساس قد تخلّت عن محلّها، وجاءت إلى الأعضاء الحسيّة وتقوم بعمل الإحساس ثم ترجع إلى مقام ذاتها؛ لأن مثل هذا الأمر محال؛ إذًا، 6) النفس بالضرورة ثابتة في مقام ذاتها والقوة ثابتة في مقامها، ولكن بحكم التشكيك التفاضلي بين النفس والقوى فإن النفس هي القوى، أمّا 7) ليس فقط بمعنى أنها بموجب هذه الوحدة التشكيكية يمكن القول الكمال الذي هو بعنوان القوة مثلًا الذي نشير إليه بمفهوم النظر أو السمع أو غيرها للحكاية عنه هو سنخ الكمال نفسه الذي نشير إليه بمفهوم النفس ولكنه أضعف وأنزل وأكثر محدودية؛ بل 7) بالدقة بمعنى أنه بحكم صرافة النفس بالنسبة إلى القوى، وهو مقتضى التشكيك التفاضلي بين النفس والقوى، فإنّ آثار وصفات كل قوة من حيث هي قوة منسوبة بعينها إلى النفس، بنحو يكون العلم الحضوري الذاتي للقوة الإدراكية أو الصورة المدرَكة هو بعينه العلم الحضوري مع الفعل للنفس بها.

(22)
حدوث النفس

إنّ البحث عن حدوث النفس وقدمها من أقدم المباحث الفلسفية. ويذكر مؤرّخو الفلسفة أنّ أفلاطون كان يعتقد بقِدَم النفس بينما كان أرسطو يعتقد بحدوثها. وقد تبنّى أكثر الفلاسفة المسلمين نظريةَ أرسطو؛ ولكن ذهب قطب الدين الشيرازي منهم إلى اتّباع نظرية أفلاطون[1]. والنظرية المشهورة بين المتكلِّمين المسلمين هي حدوث النفس أيضًا، مع اختلاف يرجع إلى أنّهم يرون النفس حادثة قبل حدوث البدن؛ أما الفلاسفة فهم يعتقدون بحدوثها مع حدوث البدن. وسوف نرى كيف أن صدر المتألهين تبنّى رأي الفلاسفة مع فارق يرجع إلى أنّه يراها جسمانية الحدوث، بينما يعتقد غيره من الفلاسفة بأنّها روحانية الحدوث. وعلى هذا الأساس، نجد أنّ بين علماء المسلمين طائفةً تؤمن بقِدَم النفس ، وطائفة تراها حادثة قبل حدوث البدن، وطائفة تراها حادثة بحدوث البدن. ونحن متى تحدّثنا عن حدوث النفس فنقصد المعنى الأخير.

وهذا الفصل، كما هو واضح من عنوانه، سيعالج مسألة حدوث النفس؛ ولكن لمّا كانت بعض براهين الحدوث، تبتني على تعدد النفوس وبما أنّ كلامَ صدر المتألهين في البرهان المشهور لا ينسجم مع تعدّد النفوس كما يبدو لنا، فمن الأفضل أن نتعرّض أوّلًا لإثبات تعدد النفوس. وبناء عليه، سوف نجعل

(1) انظر: صدر المتألّهين، تعليقة بر حكمة الإشراق، ص447_450.

البحث في هذا الفصل مرحلتين: المرحلة الأولى حول تعدّد النفوس، والمرحلة الثانية حول حدوث النفس.

المرحلة الأولى: تعدّد النفوس

المدّعى الذي نريد إثباته؛ لنستخدمه بعد ذلك في إثبات حدوث النفس هو عدم إمكان تعلّق النفس الواحدة بأكثر من بدن؛ أي لا وجود لفردين من الإنسان بنفسٍ واحدة[1]. وقد استدلّ ابن سينا لإثبات المطلوب بدليلين أحدهما يعتمد على تجرد النفس[2]، والآخر أبسط وأشهر وهو على النحو الآتي:

برهان ابن سينا

1ـ كلّ إنسان يتكوّن من بدن ونفس؛ و:

2ـ وأبدان الناس متعدّدة. وبالحصر العقلي:

3ـ إمّا أن تتعدّد النفوس بعدد الأبدان؛ وإمّا أن لا تتعدّد، بل يكون لجميع الأبدان أو لبعضها على الأقلّ نفسٌ واحدةٌ؛ بحيث تتعلّق نفس واحدةٌ بأكثر من بدنٍ؛

4ـ الشقّ الثاني محالٌ وباطلٌ؛ لأنّه

4ـ1ـ إذا اتّحدت نفوس جميع الأبدان أو بعضها ، فلا يمكن اختلافها في حالاتها النفسانية الصرف.

والمقصود من الحالات النفسانية الصرف العوارض والأوصاف التي تتّصف بها النفس بقطع النظر عن علاقتها بالبدن وبشكل مستقلٍّ عنه؛ أي حتّى لو زال البدن أو انقطعت صلته بالنفس، فإن النفس لا ترتفع عنها هذه

(1) لا بد من الالتفات إلى أن إثبات هذا المدّعى لا يعني لزومًا تعدد النفوس بتعدد الأبدان، وإن كان التعبير قد يكون بهذا النحو أحيانًا؛ إذ لإثبات ذلك لا بد مضافًا إليه إثبات أنه من غير الممكن أن يتعلق بالبدن أكثر من نفس، وهذا ما يثبت عادة في كتب علم النفس بشكل منفصل.

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء: **النفس**، ص192؛ ابن سينا، **النجاة**، ص367.

الحالات. والمقصود من عدم اختلاف أفراد الإنسان في هذا أنّ كل واحدة من هذه الحالات إمّا موجودة في كافة أفراد الإنسان، وإمّا غير موجودة في أيٍّ واحدة منها، لا أن تكون موجودةً لدى بعضٍ وغير موجودة لدى بعضٍ آخر.

4ـ2ـ العلم والجهل من الحالات النفسانية الصرف، وعليه:

4ـ3ـ إذا اتحدت نفوس جميع أفراد الإنسان أو بعضهم، فمن غير الممكن اختلافهم في العلم والجهل؛ أي إنّ أي معلومٍ تصوري أو تصديقي، إما أن يعلم به الجميع، وإمّا أن لا يعلم به أحدٌ منهم؛ لا أن يعلم به بعضهم ولا يعلم به بعضهم الآخر. ولكن:

4ـ 4ـ التالي باطل؛ لأنّه يجوز الاختلاف بين الناس في العلم والجهل؛ بل مثل هذا واقعٌ، فكثيرًا ما نرى اختلاف أفراد الناس في العلم والجهل؛ لذا:

4ـ5ـ المقدّم مثله في البطلان، أي من غير الممكن أن تكون نفس الجميع أو بعض أفراد الإنسان واحدة، وبناء عليه:

5ـ الشق الأوّل صحيحٌ؛ أي:

النتيجة: نفس أفراد الإنسان متعدّدةٌ بتعدد الأبدان:

«إنّ النفس ليست واحدةً في الأبدان. ولو كانت [كذلك، أي كانت] واحدة [بحسب الذات] كثيرة مضافًا [إلى الأبدان]، لكانت عالمةً فيها كلّها أو جاهلة، ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو؛ لأن الواحد المضاف إلى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافة وأما الأمور الموجودة له في ذاته، فلا يختلف فيها... [و] العلم والجهل والظنّ وما أشبه ذلك إنّما [هي من الأمور التي] تكون في ذات النفس... فإذًا، ليست النفس واحدة»[1].

---

(1) ابن سينا، الشفاء: **النفس**، ص200؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص842؛ يحيى ابن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **هياكل النور**، ص75؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص201؛ ج4، ص208؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص389؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص427؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **هياكل**=

إشكال القطب الشيرازي

استشكل قطب الدين الشيرازي على هذا البرهان، وحكم بعدم صحّته، على الرغم من أنه من القائلين بتعدّد النفوس[1]. فيقول: إنّ للإنسان نوعين من العلم:

1ـ العلوم التي تؤثّر الأعضاء الحسية في حصولها، سواء كان ذلك بواسطة أم من غير واسطة، وتشمل المفاهيم الجزئية الحسية والخيالية والمفاهيم الكلية المنتزعة من المفاهيم الجزئية والقضايا المؤلّفة من هذه المفاهيم. وهذه العلوم حيث كانت تعتمد على الأعضاء الحسية وتعتمد على أعضاء البدن، فلا ينبغي جعلها ضمن العوارض والصفات التي تتّصف بها النفس مع قطع النظر عن البدن؛

2ـ العلوم التي لا دخل للأعضاء الحسية في تحقّقها، وتشمل المفاهيم المنطقية والفلسفية والقضايا المؤلّفة منها كعلم كلّ إنسانٍ بذاته وعلمه بامتناع التناقض. وهذه العلوم هي من العوارض والصفات التي تتّصف بها النفس بقطع النظر عن علاقتها بالبدن. وبملاحظة هذا الاختلاف فما فرض في المقدمة (4ـ2) من أنّ مطلق العلم هو من الحالات النفسانية الصرف غير صحيح؛ بل النوع الثاني فقط هو من هذا الصنف من العلوم ، وهذا النوع وخلافًا للنوع الأول يشترك فيه كلّ فرد من أفراد الإنسان ولا يختلف فيه اثنان من أفراد الإنسان. وذلك خلافًا للنوع الأول. والآن لو أعدنا صياغة المقدمة الرابعة بملاحظة هذا التفصيل بين النوعين فسوف يتّضح أننا لن نصل إلى النتيجة المطلوبة:

4ـ1ـ إذا كانت نفوس جميع الأبدان أو بعضها واحدة، فمن غير الممكن

=النور، ص157ـ159؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص334؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص503؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ج3، ص481 و482.

(1) انظر: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص448.

أن تختلف في الحالات النفسانية الصرف.

4ـ2ـ العلم غير المستند إلى أعضاء البدن والجهل الناشئ من فقدان مثل هذا العلم من الحالات النفسانية الصرف، إذًا:

4ـ3ـ إذا كانت نفس بعض أفراد الإنسان واحدة، فمن غير الممكن أن تختلف في العلم والجهل المذكورين؛ ولكن:

4ـ 4ـ أفراد الإنسان يشتركون في العلم والجهل المذكورين، ولا اختلاف بينهم في ذلك؛ لذا:

4ـ5ـ بطلان المقدّم غير ثابت؛ إذًا:

فالنتيجة: لا يثبت بطلان وحدة النفس بين كافة أو بعض أفراد الإنسان؛ لكي نصل استنادًا إلى ذلك إلى أنّ النفوس متعددة بتعدّد الأبدان.

وخلاصة الإشكال ترجع إلى أنّ العلوم التي يختلف فيها أفراد الإنسان ليست من الحالات النفسانية الصرف، حتى تكون مشمولةً بالبرهان المذكور، والعلوم التي هي من الحالات النفسانية الصرف والتي تشملها مقدّمات هذا البرهان لا تختلف بين أفراد الإنسان؛ لكي نثبت على أساس اختلافها في الإنسان تعدد النفوس.

رأي صدر المتألهين

يظهر من صدر المتألّهين في الأسفار أنّه يرى صحة هذا الإشكال؛ لأنّه قد عرض الإشكال دون أن يذكر اسم قطب الدين الشيرازي. فهو قَبِل أوّلًا، بأنّ هذا البرهان إنّما يتمّ إذا كانت العلوم التي لا تتوقّف على أعضاء البدن أو على الآلات بحسب الاصطلاح مختلفة بين أفراد الإنسان؛ وقَبِل ثانيًا، أنّ العلوم التي تختلف بين أفراد الإنسان كالإدراكات الحسية تتوقف على الآلات، والعلوم التي لا تتوقف على الآلات، كعلم النفس بذاتها وبالبديهيات الأوليّة العقلية، مشتركة بين أفراد الإنسان كافّة. فلا وجود لعلوم لا تتوقّف على

الآلات وتكون مختلفة بين أفراد الإنسان أيضًا حتى يكون البرهان تامًّا:

«إنّا لا نسلّم لزوم ما ذكرتُم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفة على الآلات. وإن أريد بها الإدراكات غير المتوقفة على الآلات، فلزومه مسلّم ولا نسلّم عدم اشتراك الكلّ فيها. ألا ترى أنها اشتركت في العلم بذواتها وفي إدراك الكثير من الأوليات غير المتوقفة على الآلات»[1].

هذا ولكن الإشكال غير وارد بملاحظة الآتي:

1ـ كما أُشير في تعليقة العلامة الطباطبائي على العبارة المذكورة أعلاه، فإنّ علم النفس بذاتها لا ينحصر بالعلم الحصولي، كالتصديق بأنّ «لكلّ إنسان علمًا بذاته» لكي تكون موجودةً لدى كل إنسان ولا يختلف أفراده فيها؛ بل العلم الحضوري للنفس بذاتها هو من العلوم التي لا تتوقّف على الأعضاء البدنيّة والآلات الجسمانية؛ أي إنّها من الحالات النفسانية الصرف ـكما يثبته برهان الإنسان المعلق في الفضاءـ وهي علمٌ شخصي لا يمكن أن يكون مشتركًا؛ لأنّ العلم الحضوري لكل فرد بذاته خاصٌّ بالضرورة ولا تجده لدى أيّ إنسان آخر ولا شكّ في أنّ فقدان الآخرين له هو عين الجهل به. فثمّة علمٌ غير متوقّف على الآلات وهو يختلف بين أفراد الإنسان وهذا يكفي لتتميم البرهان.

2ـ ولو غضضنا النظر عن العلم الحضوري للنفس بذاتها، فأيضًا البرهان تامٌّ من خلال العلم الحصولي بالنفس، أي بالتصديق بأنّ «لكلّ إنسانٍ علمًا بذاته»؛ لأنّ هذا العلم لا تجده لدى كل إنسان، بل بعض أفراد الإنسان يكون واجدًا له وبعضهم يكون فاقدًا له، بل إنّ كل فردٍ يكون ابتداءً فاقدًا له ثمّ يصير واجدًا. فهل الجنين الذي وُلِد حديثًا وتعلّقت به النفس الإنسانية أو الطفل الذي لم تمضِ على ولادته لحظات لديه مثل هذا العلم؟ الجواب هو النفي. فهذا العلم إذًا، ليس من العلوم المتوقّفة على الآلات الجسمانية ومع ذلك تجده مختلفًا بين أفراد الإنسان، فالبرهان تامٌّ، بل سائر الإدراكات العقلية البديهية التصورية أو التصديقية مثل امتناع التناقض هي كذلك أيضًا؛

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص350.

3ـ إنّ صدر المتألّهين في تعليقاته على حكمة الإشراق[1] ذكر بصراحةٍ أنّ هذا الإشكال مردودٌ والبرهان تامٌّ، وهذا يدلّ على أنّ ما ذُكِر في الأسفار ليس هو رأيه النهائي. فعلى أساس ما ذكره من توضيح في تعليقته المذكورة فإنّنا حتى لو غضضنا النظر عن اختلاف أفراد الإنسان في العلم الحضوري والعلم الحصولي والبديهيات المذكورة فإشكال القطب الشيرازي لا يرد؛ لأن مدّعاه يكون مقبولًا فقط في خصوص الصور الحسية والقضايا المؤلّفة منها لا في الصور الخيالية والصور العقلية المأخوذة منها والقضايا المؤلّفة منها؛ لأنّ هذه الصور والقضايا لا بد من عدّها من الحالات النفسانية الصرف ومع ذلك يعترف قطب الدين باختلاف أفراد الإنسان في العلم أو الجهل بها، وليست بنحو يعلم بها كل أحد أو يجهلها الناس عامّةً.

ويعتمد في توضيحه لصرافة هذه الصور والقضايا من الحالات النفسانية، على أنّ دخالة الأعضاء الحسية والآلات الجسمانية فيها من نوع الإعداد لا غير. لذا فمع انقطاع علاقتها بالأعضاء الحسية أو بالشيء المحسوس وزوال الصورة الحسية، بل حتى مع زوال العضو الحسي فإنّها تبقى في النفس وتكون قابلةً للإدراك، وذلك خلافًا للصورة الحسّية فإنها ليست كذلك. وعليه، فعلى الرغم من أنّ للأعضاء الحسية تأثيرًا في حدوث هذه الصور؛ فإنّها بعد حدوثها تستقلّ النفس عن الأعضاء في إدراك هذه الصور، وبالتالي تكون مدركاتٍ مستقلّة. وهذا الاستقلال في الصور الكلية يكون أكثر وضوحًا؛ وذلك لأنّه قد ثبت في الفلسفة وكما يعترف به كافّة الفلاسفة فإنّ النفس لا تحتاج في إدراك أي صورة كلية إلى أي نوع من الآلة الجسمانية والأعضاء البدنية. وعليه، فبناء على الخصوصية التي ذكرناها للحالات النفسانية الصرف لا بدّ من القبول بأنّ هذه الصور والقضايا المذكورة ولا سيّما الصور الكلية والقضايا المؤلّفة منها هي من الحالات النفسانية الصرف، وإن كانت في حدوثها متوقّفة على الآلات الجسمانية، ويمكن أخذها في البرهان المتقدم.

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص447ـ448.

والنتيجة هي أنّ إشكال قطب الدين على البرهان ينحصر تأثيره في دائرة الإدراكات الحسية لا أكثر؛ بل الإشكال غير وارد بشكل عام؛ لأنّ البرهان ناظر إلى الإدراكات غير الحسية؛ بل يمكن القول إنّه ناظرٌ فقط إلى الإدراكات العقلية. ويعتقد صدر المتألّهين أنّ ابن سينا استفاد من مفردة «علم» في البرهان، وهو يطلق على خصوص الإدراكـات العقلية أيضًا ولم يستفد من مفردة «إحساس» للإشارة إلى هذه الملاحظة:

«كون بعض الإدراكات متوقّفة على الآلات لا يوجب أن لا تكون تلك الصور مدرَكة بغير تلك الآلات. فإنّ استعمال الآلات علّة معدّة لحصول بعض الصور الإدراكيـة عند النفس، سيما في الصور الكلية المنتزعة من الجزئيّات؛ ولهذا كانت الدعوى لزوم اتّحاد ما عَلِم زيدٌ وعَلِم عمرٌو، لا اتّحاد ما أحسّ به زيدٌ وأحسّ به عمرو»[1].

ثم يذكر صدر المتألهين في توضيحه هذا مرّةً ثانية تقريرًا للإشكال بالنحو الآتي:

«نقول: لو كانت نفس الجميع واحدة، لكانت الصور المنتزعة من مدركات حواس الآحاد مرتقية عند التخيّل أو عند التعقّل إلى نفسٍ واحدة، فتكون تلك باقيةً محفوظةً وإن بطلت ما في الحواس، فيلزم وقوع الاشتراك بين الجميع في المعلومات التي تكون الآلة علّة معدّة لها أو شرطًا في حدوثها لا في بقائها [ولكن لا تكون مشتركة، فلا تكون نفس الجميع واحدة]»[2].

ولكن هل هذا البرهان مخدوش بالفعل في دائرة الإدراكات الحسيّة؟ يجيب صدر المتألّهين عن هذا السؤال بالآتي:

4ـ إنّ هذا البرهان تـامٌّ حتى في ما يتعلّق بـالإدراكـات الحسية: فإن الصورة الحسية وإن كانت مشروطةً في حدوثها وفي بقائها بارتباط النفس بالمحسوس الخارجي من خلال توسّط قوة الإدراك الحسي والعضو الحسي،

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

وباختصار، وإن كانت الأعضاء الحسية والقوة الحسية دخيلتين -واللتان هما طبقًا لرأي الفلاسفة السابقين جسمانيّتان وبدنيّتان- في الإدراك الحسي، ولكنّ هذه الوساطة والتدخّل لا يعنيان أنّ العضو الحسي والقوة الحسية هي المدرِكة حقيقةً للصورة الحسية وأن النفس تدرك فقط بأن العضو الحسي أو القوة الإدراكية في حالة إدراك وإحساس، بل استنادًا للبرهان وبإذعان كافة الفلاسفة فإنّ النفس أيضًا هي المدرِك الحقيقي؛ أي هي حقيقة وعن طريق القوة والعضو في حالة إحساسٍ، فهي ترى وتسمع وإلى آخره، وعلى أساس هذه المقدمة لو فرضنا أنّ نفس كل أفراد الإنسان واحدة فلا بدّ من القبول بأنّ النفس الواحدة وفي آنٍ واحد ومن خلال القوة والعضو الحسيين لهذا الفرد من الإنسان تدرك هذه الصورة ومن خلال القوة والعضو الحسيين للفرد الآخر تدرك صورة أخرى وهكذا، كما إنّ النفس في كل واحدة منها وفي آنٍ واحدٍ تدرك بقوة البصر وبأداة العين الألوان وبقوة السمع وبأداة الأذن تسمع الأصوات، وهكذا في سائر الحواسّ. ومعنى هذا الكلام أنّ النفس الواحدة وفي آنٍ واحدٍ تدرك كافة الصورة الحسية عن طريق القوى والأعضاء الحسية لدى كافة أفراد الإنسان. ولكن بناء على افتراض تعلّق النفس الواحدة بكافة أفراد الإنسان، يلزم أن يتّحد كلّ ما يراه الناس جميعًا أو يسمعونه ... والحال أنّ الواقع ليس على هذا النحو؛ فنفس الإنسان ليست واحدة. وبكلمة مختصرة لا يمكن اختلاف المدركات الحسيّة مع افتراض وحدة النفس، ولكنّ الاختلاف متحقق، فنفس أفراد الإنسان متعددة:

«إذا اتّحدت النفوس كانت جميع الآلات لذاتٍ [أي لنفسٍ] واحدةٍ، فتكون تلك الذات [أي تلك النفس] مدرِكة لجميع المدرَكات بجميع الآلات، فكان كلّ أحدٍ منّا يدرك ما يدركه الآخر، فيدرك الكلّ [ولكن هذا باطل، فالنفس لا تكون واحدة]»[1].

نعم، ذكر صدر المتألّهين هذا المطلب على شكل مناقشة للإشكال المبحوث

---

(1) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص351.

عنه لا في مقام تتميم البرهان؛ ولكن لأنّه جعل هذه المناقشة حول النفس في مقام تعلّقها بالبدن، وبحثُنا بالفعل في هذا المقام، يمكننا اعتبار ذلك بمنزلة تتميم لهذا البرهان وردٌّ للإشكال المبحوث عنه؛

5- ولو غضضنا النظر عن كلّ ما ذكرناه، فإنّ البرهان أيضًا تامٌّ؛ لأنّ الحالات النفسانية الصرف لا تنحصر في العلم والجهل حتى توجب تمامية الإشكال فيها بطلان البرهان. بل إنّ الصفات الآتية هي كذلك: الشجاعة والخوف، الكرم والبخل، الذكاء والبلاهة وأمثال هذه[1]؛ كما أشار ابن سينا إلى ذلك بقوله «وما أشبه ذلك»، فوحدة النفس في أفراد الإنسان تستلزمُ عدم اختلاف الأفراد في هذه الصفات أيضًا؛ أي تستلزم اتّصاف جميع البشر بالشجاعة لو اتّصف أحدهم بها، ولوجب اتّحاد الناس في الذكاء إذا كان أحدهم ذكيًّا، وعلى هذا تُقاس سائر الصفات. هذا ولكنّنا نرى اختلاف الناس في هذه الصفات، فالنفوس إذًا متعدّدة وليست واحدةً.

المرحلة الثانية: حدوث النفس

برهان ابن سينا

أقام ابن سينا في موضع برهانين لأجل إثبات حدوث النفس[2]. مضمون

---

(1) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ج3، ص482.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص198-200؛ ابن سينا، **النجاة**، ص275-377؛ ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص107-108؛ ابن سينا، **دانشنامه علائى: الطبيعيات**، ص122-123. وذلك لأجل مراجعة براهين إثبات حدوث النفس انظر: هبة الله بن علي البغدادي (أبو البركات)، **المعتبر في الحكمة**، ج2، ص377-379؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص200-203؛ ج3، ص133-134؛ ج4، ص207-208؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص389-397؛ الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، ج2، ص300-302؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، رسائل **الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص472-478؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص214 و215؛ صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ج2، ص510 و512؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص264-266؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص536-537؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص235؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص340-342.

أحدهما وهو الشائع المعروف يرجع إلى أنّ وجود النفس قبل البدن يستلزم انتفاء الوحدة والكثرة. ولما كانت الوحدة والكثرة نقيضين أو في حكم النقيضين، فمن غير الممكن أن يكون الموجود لا واحدًا ولا كثيرًا. فلا يمكن أن تكون النفس موجودة في أكثر من بدن.

أمّا أنّ النفس إذا كانت موجودة قبل البدن فلا تكون متعددة ولا كثيرة، فذلك لأنّ الماهية النوعية للنفوس هي من جهة واحدة؛ أي متّحدة النوع، ومن جهة أخرى بما أنّها غير متعلّقة بالبدن فهي مجرّد تامٌّ؛ لأنّ الاختلاف بين المجرّد غير التامّ كالنفس مع المجرّد التامّ كالعقل في التعلق بالبدن وعدمه فقط، وقد ثبت أنّ كلّ نوعٍ من المجرّد التامّ منحصر في فرد واحد. فمع فرض كون النفس موجودة قبل البَدن فمن غير الممكن أن تكون متعددة ومتكثرة.

وأما عدم كونها واحدةً فهو بسبب أنّ ذلك يؤدي إلى التناقض؛ لأنه من جهة أثبتنا أنه إذا كانت النفس موجودة قبل تعلّقها بالبدن فهي بالضرورة واحدة وليست متعددة ولا متكثرة، ومن ناحية أخرى أثبتنا أنّه من غير الممكن تعلق النفس الواحدة بأبدان متعددة؛ أي إن النفس بعد تعلّقها بالبدن تتعدد وتتكثّر بتعدّد الأبدان. فإذا كانت النفس موجودة قبل التعلّق بالبدن فيلزم أن تكون النفس الواحدة وعند تعلّقها بالأبدان المتعددة منقسمة على عددها ولأنّ هذا النوع من التقسيم غير ممكن إلا في الامتدادات المادّية كالأجسام الطبيعية، فهذا يعني أنّ للنفس امتدادًا ماديًّا، مع أنّنا أثبتنا أنها غير مادية ومجرّدة، وهذا تناقضٌ ومحال. وعليه، فمع فرض كون النفس موجودة قبل البدن فمن غير الممكن أن تكون واحدةً كما لا يمكن أن تكون متعددة.

والنتيجة هي استحالة وجود النفس قبل البدن. ولكن من الواضح أنّ البدن حادثٌ وليس بقديم، فالنفس بالضرورة حادثةٌ وليست قديمةً، وإلا للزم وجودها قبل وجود البَدن.

براهين بهمنيار

ذكر ابن سينا ضمن أحد أدلّته على حدوث النفس أنّ كلّ نوعٍ له أفرادٌ متكثرة أفرادُه حادثةٌ بالضرورة. وقد استفاد بهمنيار من هذه المقولةَ ليضمّها إلى قاعدة «كل حادث مسبوق بقوّة ومادة تحملها»؛ ليثبت أنّ النفس حادثة بحدوث البدن؛ لأن البدن مرجّحٌ لحدوثها. ونحن سوف نذكر هذا البرهان مضافًا إلى برهان آخر له كان لصدر المتألّهين اهتمامٌ خاصٌّ به.

البرهان الأول

1) النفوس الإنسانية متعددة لأنّ أبدان أفراد الإنسان متعددة وقد أثبتنا استحالة تعلّق النفس الواحدة، بأبدانٍ كثيرةٍ، ويثبت الفلاسفة أيضًا:

2) أنّ النفوس الإنسانية متّحدة النوع؛ أي كافة الأفراد الإنسانية المتعددة لها ماهية نوعية واحدة؛ لا أنّ لكل فردٍ منها ماهية نوعية مغايرة لماهيّة الفرد الآخر، وقد أثبتوا أيضًا:

3) أنّ كل نوع له أفرادٌ متعددة ومتكثّرة أفراده حادثة بالضرورة؛ إذًا:

4) نفس كلّ إنسانٍ حادثة؛ ونحن نعلم أنّ

5) كلّ حادث مسبوق باستعداد، وبمادة حاملة لهذا الاستعداد «كل حادث مسبوق بقوة ومادة تحملها»، بنحو تكون المادة ويكون الاستعداد المذكور مرجّحًا لحدوث الحادث، ومن دونها لا يكون الحادث المفروض ممكن الوجود. ومعنى هذا الكلام بالدقة أنّ استعداد المادة متى وصل إلى حدّ النصاب اللازم لحدوث الشيء، فإنّ ذلك الشيء سوف يحدث. ولو ضممنا هذه القاعدة إلى أنّ:

6) المادة المستعدّة لحدوث النفس هي هذا البدن، يمكننا القول:

7) بدن كل إنسان مرجّحٌ لحدوث نفسه وبدون البدن لا إمكان لوجود النفس. وبعبارة أخرى: وصول الاستعداد في الجسم الإنساني إلى حدّ النصاب

لتعلّق النفس به ـ والمراد به حدوث البدن ـ مرجّحٌ لحدوث النفس.

النتيجة: أنّ النفس حادثة بحدوث البدن:

«وإذ ليست النفس واحدة، فهي كثيرة بالعدد وكل نوع أشخاصه كثيرة بالعدد فأشخاصة حادثة وكل حادث فإنّ إمكان وجوده في مادّته ولولا تلك المادة، لما صحّ وجوده والمادّة [أي البدن باستعداد الخاص] هي التي ترجّح وجود نفسٍ ما على لا وجوده [فهي حادثة بحدوث البدن]، وبالجملة، فكل حادث حدوثه متعلّق بالمادة»[1].

والبرهان الثاني لبهمنيار وخلافًا للبرهان الأول، يثبت حدوث النفس دون الاعتماد على تعدد النفوس ووحدتها الماهوية.

البرهان الثاني

مضمون هذا البرهان أنّ النفس لو كانت موجودةً قبل حدوث البدن، فلن تتعلّق بالبدن وفي هذا الفرض سوف تكون مجرّدًا تامًّا ـ ومفارقًا بحسب الاصطلاح ـ لأنّ النفس مجرّدةٌ بحسب الفرض، وهي تختلف عن سائر المجرّدات في تعلّقها بالبدن. ولكن من جهة أخرى لا شكّ في أنّ النفس مرتبطةٌ بالبدن من حين حدوث البدن ومتعلّقة به ومخالطةٌ بحسب الاصطلاح. فوجود النفس قبل حدوث البدن يستلزم كونها مفارقةً ومخالطةً؛ وهي مفارقة قبل حدوث البدن وهي مخالطة له بعد حدوثه، ومن المستحيل أن يكون الشيء الواحد مفارقًا ومخالطًا، وإن كان ذلك في زمانين:

«إنّ النفس الإنسانية لم تكن قائمةً مفارقةً للأبدان ثم حصلت للبدن؛ لأنّ شيئًا واحدًا لا يصحّ أن يكون مفارقًا مخالطًا»[2].

---

(1) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص844.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص823.

إشكال على البرهان

ذهب شيخ الإشراق وأتباع مدرسته ومنهم الشهرزوري[1] إلى أنّ هذا البرهان غير تامٍّ. ويرون عدم تمامية المقدمة التي تقول: «إنّ الشيء الواحد يستحيل أن يكون مفارقًا ومخالطًا وإن تغاير الزمان»؛ لأنّ مفردة مخالط في هذه المقدمة لها معنيان:

1) الشيء القائم بالمادة، أو بعبارة أخرى: الشيء الذي يستحيل بقاؤه دون مادة، كالصور والأعراض التي هي وجودٌ حالٌّ في المادة بنحو تكون علاقتها بالمادة من ذاتيّات وجودها وبدون ذلك لا إمكان لوجودها، حدوثًا أو بقاءً؛

2) الشيء الذي له صلةٌ وعلاقةٌ بالمادّة دون أن يكون قائمًا بها، كالنفس التي ترتبط بالمادّة في مقام الفعل فقط. ومن هنا، لم تكن علاقة النفس بالمادة ذاتيةً لوجودها؛ بحيث لا تقبل البقاء دون مادة.

فإذا كان المراد هو المخالطة بالمعنى الأول أي القيام بالمادة، فلا شك في أنّ المقدمة المذكورة صحيحة؛ ولكنّها لا تشمل النفس، بل تشمل الصور والأعراض، وإذا كان المراد المعنى الثاني من معاني المخالطة أي التعلّق بالمادة دون القيام بها، فلا شك في أنه يشمل النفس ولكن المقدمة المذكورة لا تكون صحيحة؛ لأنّه وباعتراف الفلاسفة فإنّ النفس قبل الموت متعلقة بالمادة وبعده مفارقة للمادة. فيمكن أن يكون الأمر الواحد بهذا المعنى مفارقًا ومخالطًا. نعم، لو حذفنا قيد «ولو كان في زمانين» من المقدمة المذكورة وقلنا إنّ الملحوظ هو وحدة زمان المفارقة والمخالطة لكانت هذه المقدمة صحيحةً في المخالطة بالمعنى الثاني أي بمعنى التعلّق بالمادة؛ ولكنّها على هذا المعنى أيضًا لا تشمل النفس؛ لأنّ المفروض أنّ النفس في زمان المخالطة (أي بعد حدوث النفس) لا تكون مفارقة، وفي زمان المفارقة (أي بعد حدوث البدن) ليست مخالطةً.

وقد ردّ صدر المتألّهين الإشكال بطريقة لا تصحّ إلّا بناءً على موقفه

(1) محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص473_474.

الخاصّ من علاقة النفس بالبدن، وكون هذه العلاقة ذاتيّة من ذاتيّات وجود النفس، كعلاقة الصور والأعراض بموادّها وموضوعاتها. ولكنّه لم يكتفِ بهذا الجواب، بل حاول تقرير البرهان بطريقة أخرى[1]؛ بحيث لا يرد عليه الإشكال المذكور أعلاه ولا يبتني على رأيه الخاص في باب النفس، وحاصل ما قاله هو الآتي:

تقرير صدر المتألّهين

1) النفس مجرّدة وهي تختلف عن المجرّدات التامّة كالعقول، في التعلق بالبدن وعدمه، وبناء عليه:

2) إذا كانت النفس موجودة قبل حدوث البدن، ففي هذه الحالة لا تتعلّق بالبدن كما هو واضحٌ، وبالتالي ينطبق عليها وصف التجرّد التامّ، أو الوجود المفارق، بحسب الاصطلاح؛ ولكن ومن جهة أخرى يمكن أن نثبت:

3) أنّ النفس إذا كانت موجودة قبل حدوث البدن، فسوف تتعلّق بالجسم؛ لأنّ:

3ـ1) النفس من لحظة حدوث البدن مرتبطةٌ ومتعلِّقةٌ به بالضرورة، إذًا:

3ـ2) إذا كانت النفس موجودةً قبل حدوث البدن، فهذا يستلزم كون تعلّقها بالبدن من العوارض المفارقة الغريبة التي يقترن عروضها بانفعاله وتجدّده؛ ونحن نعلم أنّ:

3ـ3) عروض العوارض المقترنة بالانفعال والتجدّد يستلزم كون المعروض ماديًّا، سواء أكانت هذه المادية في مرتبة الذات والوجود كأنواع الأجسام والصور، أم كانت ماديّة في مرتبة الفعل، وهو الذي يعبّر عنه بـ «التعلّق بالمادة أو الجسم»[2].

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص510؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص264؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص536.

(2) لتوضيح هذه المقدمة انظر: الفصل الرابع والعشرين، المرحلة الأولى.

وبناءً على ماتقدّم نستنتج أنّ وجود النفس قبل حدوث البدن يستلزم تعلّقها به؛

والنتيجة أنّه

4ـ إذا كانت النفس موجودة قبل حدوث البدن فهذا يستلزم أن تكون النفس في هذا الحال متعلّقة بالجسم وغير متعلقة به، مفارقةً وماديةً، وهذا من التناقض المحال؛ وللخلاص من هذا التناقض لا بد من الإذعان، بعدم إمكان حدوث النفس قبل حدوث البدن.

خصوصية هذا البرهان أنه أوّلًا لا يعتمد على الآراء الخاصة بصدر المتألّهين؛ وثانيًا، لا يرد عليه الإشكال السابق؛ وثالثًا، لا يبتني على تعدّد النفوس ولا على الوحدة الماهوية بينها. ولذا يرجّحه صدر المتألّهين على برهان ابن سينا:

«وهذا الذي ذكرنا في هذا المقصد غير مبتنٍ على كون النفوس الإنسانية [متعدّدة] متّفقة النوع. فهو أولى من البيان المبتني عليه»[1].

ويُلاحَظ أنّ بعض براهين حدوث النفس كالبرهان الآنف الذكر، لا يثبت سوى أنّ عدم قدم النفس ، لا يثبت حدوثها بحدوث البدن؛ ولكن بضميمة مقدّمات قليلة إلى نتيجة هذه البراهين المبنية على أنّ النفس حادثة يمكننا وبسهولة إثبات أن البدن مرجّح لحدوث النفس؛ وليست نتيجة ذلك سوى ثبوت حدوث النفس بحدوث البدن.

علاقة النفس بالبدن في الحدوث

بيان ذلك أنّ كلّ موجود حادثٍ، وبشكل عامٍّ، إذا كان معلولًا لفاعل مجرّدٍ تام، فهو يحتاج في حدوثه في آنٍ خاصٍّ إلى أمرٍ ماديٍّ يكون مرجِّحًا لحدوث الحادث من خلال وصول الاستعداد فيه إلى حدّ النصاب في ذلك الآن المحدّد.

(1) صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص510ـ511.

والنفس ينطبق عليها هذا القانون أو المبدأ؛ لأنّ النفس من جهةٍ حادثةٌ، ومن جهةٍ أخرى ثبت أنّ فاعلها جوهرٌ مجرّدٌ تامٌّ، ومن جهةٍ ثالثةٍ، كلّ مجرّد تامٍّ لما كان منزّهًا عن التغيير والحركة، فإنّ نسبته وعلاقته بالآنات والأزمنة واحدةٌ، بنحو لا رجحان بالنسبة إلى ذاته بين آنٍ وآخر. ونتيجة ذلك أنّه لا يمكن لفاعل النفس أن يوجب من ذاته حدوثَ النفس في آنٍ بخصوصه؛ لأنّ إيجادها في وقت دون آخر ترجيح بلا مرجح، إلا أن يتوفّر عاملٌ آخر غير الفاعل المذكور كالبدن المشمول للتغيير والحركة والمتعلق بزمان خاصٍّ والحادث في آنٍ خاصٍّ ويكون هذا العامل بمنزلة المادة المستعدّة لحدوث النفس، وتكون دخيلة في حدوث النفس، بنحو لا يكون حدوث النفس ممكنًا بدون هذا العامل. وفي هذا الفرض لا بدّ لفاعل النفس من أن يوجدها في ذلك الآن الذي وصل فيه البدن إلى حدّ النصاب من الاستعداد لتعلّق النفس به، لا في زمان أسبق ولا في زمان متأخّر، وبمعنى أنّ حدوث البدن في آنٍ بخصوصه هو المرجّح لحدوث النفس في ذلك الآن:

«إنّ الفاعل إذا كان منزّهًا عن التغيّر ثم صدر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر، فلا بدّ من أن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أنّ شرط الحدوث [وهو البدن باستعداده الخاصّ] حصل في ذلك الوقت دون قبله»[1].

وبهذا النحو يمكن القول لا يمكن لفاعل النفس أن يقتضي من ذاته عددًا خاصًّا من النفوس؛ لأنّ نسبته إلى كافة الأعداد واحدة؛ بنحو لا رجحان بالنسبة إلى ذاته لأيّ عدد على أيّ عدد آخر. فلو أنّه أوجد عددًا من النفوس فسوف يكون ترجيحًا بلا مرجّح إلا مع تدخّل عامل آخر غير الفاعل المذكور

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص381؛ يشير ابن سينا أيضًا إلى هذا المطلب في الصفحة 203 من ابن سينا، **الشفاء: النفس**، انظر: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص400؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج1، ص326؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص55؛ صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج2، ص777؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص236.

كالبدن بما هو مادّة مستعدّة لتعلّق النفس فيكون دخيلًا في حدوث النفس؛ بنحو يكون كل بدن وصل استعداده لتعلّق النفس إلى حدّ النصاب مستحقًّا لتعلق النفس به، ومع عدم مثل هذا البدن لا يكون حدوث النفس ممكنًا. وفي هذا الفرض لا بدّ للفاعل من إيجاد نفوس بعدد الأبدان لا يزيد عنها ولا ينقص، ونتيجة ذلك أنّ عدد الأبدان هو المرجّح لصدور نفس ذلك العدد من النفوس من فاعلها:

«إنّ العلة الفيّاضة لو صدرت منها نفسٌ، لكان إمّا واحدًا أو اثنين أو غيره... في كل لحظة وجميع هذا ممتنع؛ إذ ليس عدد أولى [لها] من عدد، فلا ترجيح [لها] في الأعداد... فلمّا لا يترجح إمكان الوجود على إمكان العدم بقي العدم مستمرًّا إلى أن استعدّت النطفة أن تكون آلة للنفس تشتغل بها... واختصّ عددها بعدد النُّطف المستعدّة في الأرحام»[1].

وباختصار، إذا لم يكن البدن مرجّحًا لحدوث النفس، فتحقّق أيّ عدد من النفوس في أيّ آن من الزمان ترجّح بلا مرجّح ومحالٌ، ولكن النفوس متحقّقة، إذًا فالأبدان هي المرجّح لحدوث النفوس في آنات خاصّة وبأعداد خاصة.

معنى «مرجّح حدوث الشيء»

والآن ما هو المراد من عبارة «مرجّح حدوث الشيء» ههنا؟ تستعمل كلمة «مرجّح» في الفلسفة، في مثل عبارة: «مرجّح وجود الشيء» في معنى فاعل الشيء الذي يهبه الوجود، أو في معنى العلّة التامة له المستلزم لضرورة وجود الشيء أيضًا. وفي بعض الحالات تستخدم عبارة: «مرجّح حدوث الشيء» ولا يراد منها أي من المعنيين السابقين، بل يُقصد منها محلّ إمكان الشيء، والمراد من «محلّ إمكان الشيء» الشيء الذي يكون دوره في ذلك الشيء هو جعل وجوده ممكنًا فقط لا غير؛ أي بدونه لا يمكن أن يكون الشيء موجودًا ومع وجوده

(1) صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ج2، ص517؛ انظر: ابن سينا، الشفاء: النفس، ص203: «فإن إحداثها بلا سبب مخصص إحداث واحد دون واحد محال».

يكون الشيء ممكنًا وجوده فقط. فعندما نقول مثلًا: «الجسم الواجد للشروط اللازمة لوجود البياض والفاقد لموانع ذلك مرجّح لحدوث البياض» فالمراد أنّه لو لم يكن هذا الجسم لما كان البياض ممكن الوجود؛ لأنّ وجود البياض من سنخ وجود الأعراض الجسمانية الحالّة في الجسم والقائمة به، فبدون الجسم لا إمكان لوجود البياض. وكذلك الحال لو كان الجسم موجودًا؛ ولكن كانت فيه موانع وجود البياض، كاتّصافه بلونٍ آخر. وكذلك لو كان الجسم فاقدًا لموانع البياض؛ ولكن كان فاقدًا أيضًا للشروط اللازمة لتحقّق البياض فيه، ففي هذه الحالة لا يمكن وجود البياض فيه. فلا بدّ لإمكان وجود البياض من وجود الجسم الذي تتوفّر فيه الشروط وتعدم منه الموانع، ودور وجود مثل هذا الجسم في وجود البياض ليس سوى تأمين إمكان وجود هذا الأخير أي البياض ؛ ولا دور له غير ذلك، ومن هنا، يظهر أنّ هذا الإمكان نوع من الإضافة، وهو يثبت أنّ مثل هذا الجسم حاملٌ لهذه الإضافة ومحلٌّ لإمكان الشيء.

طبقًا للأدلّة التي أُقيمت فإنّه بمحض أن يكون الجسم واجدًا لهذه الخصوصيات أي بمحض توافر إمكان تحقّق البياض، فإنّ العلة الفاعلة أو واهب الصور وهو المفيض لوجود البياض ـ وذلك بتوسط الصورة النوعية الموجودة في الجسم ـ يوجِد البياض فورًا أي يجعل الجسم أبيض. فواهب الصور أوجد بياض الجسم في هذا الآن، دون آنٍ آخر لأنّه في هذا الآن كان البياض ممكن الوجود لا في الآن الآخر. وهذا الأمر هو الذي كان سببًا لكون الجسم المفروض مرجّحًا لحدوث البياض في آنٍ بخصوصه، مع أنّ دوره ليس سوى توفير الإمكان. والحاصل أنّ دور مرجّح حدوث الشيء هو جعل محلّ الإمكان أو المادة السابقة له ممكنةً، ودور فاعل الشيء الإيجاد بمحض الإمكان. فنصيب العلة القابلة أو المادة تأمين الإمكان ونصيب العلة الفاعلة أو الفاعل تأمين الوجود[1]. وعليه، فدور البدن بمنزلة مرجّح حدوث النفس أنّه محل إمكانه، أي يجعله ممكنًا.

---

(1) انظر أيضًا: يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج2، ص326؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص236.

معنى محلّ إمكان النفس

لمّا كانت النفس مجرّدة وليست حالّةً في البدن، فلا ينبغي تفسير مقولة: «البدن محلّ إمكان النفس» بمعنى أنّ هذا الإمكان موجودٌ في البدن لحلول النفس فيه، بل المعنى الدقيق لهذه العبارة هو أنّ في البدن إمكانَ أن تكون النفس معه وهو ما يعبّر عنه غالبًا بمفردة «تعلّق»، وسوف نوضّح ذلك سريعًا إن شاء الله. فالمقصود من الاستعداد في مقولة «البدن جسمٌ مستعدٌّ للنفس» الاستعداد لتعلّق النفس به ومعيّتها له، لا الاستعداد لحلولها فيه. وبعبارة موجزة: هذا الإمكان والاستعداد الموجود في البدن هو إمكان واستعداد التعلّق والمعية، لا الحلول والانطباع:

«إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجودًا في المادة وبعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها. والأول كالصور الجسمية والثاني كالنفوس الإنسانية»[1].

وبناءً عليه، عند مقارنة الصور والأعراض بالنفس، من حيث علاقتها بالمادّة ودور المادة فيها، يمكننا قول الآتي:

1) المادّة المستعدّة لوجود الشيء الحادث فيها لها دوران في حدوث ذلك الشيء:

أ) مرجّح حدوثه؛ لأنّ وجود الشيء الحادث، حسب الفرض، مشروطٌ بالاستعداد والإمكان الموجود في هذه المادة؛ ب) مقوّم وجود الحادث؛ لأنّ المفروض أنّه بعد حدوث الشيء وزوال استعداده فإنّ هذه المادة تكون محلًّا لنفس هذا الشيء الحادث ومن هنا لا يقبل مثل هذا الحادث البقاء بدون مادّة كالصور والأعراض المرتبطة بالمادة من هاتين الجهتين.

2) المادة المستعدّة التي يتّصف الشيء الحادث بمعيّتها ، لها دورٌ واحدٌ في

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص55؛ انظر أيضًا: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيّات**، ص177_179؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص484؛ **تعليقه بر شفا**، ج2، ص764.

حدوث ذلك الشيء وهي أنّها مرجّح حدوثه وليست مقوّمة لوجوده؛ كالنفس التي ترتبط فقط في حدوثها بالبدن لا نفس وجودها ومقام ذاتها:

«الحادث يفتقر إلى المادة من وجهين: **أحدهما**: لأنّ استعداد المادّة شرطٌ لوجوده والثاني لحاجته إلى المادّة في قوامه. أمّا النفس الناطقة، التي هي مع المادة لا في المادة، فلا تحتاج عندهم إلا إلى وجه واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث، لاستعدادها»[1].

وبناء على ما تقدّم، فإنّ النفس في مقام الفعل، ترتبط بالبدن بالنحوين، وذلك من أجل كسب كمالاتها اللائقة بها، لأنّ هذه الكمالات ـطبقًا لرأي الفلاسفة السابقين ـ أعراضٌ تكون النفس مستعدّةً ابتداءً لوجودها ثمّ تكون محلًّا لها؛ فهي أيضًا مرجّح حدوث هذه الكمالات وهي أيضًا مقوّم وجودها؛ وكما تقدّم فإنّه لا يمكن أن يكون للنفس مثل هذا الدور مع هذه الأعراض إلا أن يكون ذلك بسبب مقارنتها لمادّة كالبدن. ففي الحقيقة البدن هو الذي يقوم بهذين الدورين مع الواسطة لأجل هذه الكمالات:

«ولكن تحتاج النفس إلى المادّة من وجهٍ آخر ـوهو اكتساب الكمالات بتوسّط علاقة المادة ـ من كلا الوجهين، لترجّح الحدوث بسبب الاستعداد وللتقوّم؛ إذ كمالات النفس عندهم أعراضٌ قائمة بالنفس، فتكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل ها هنا»[2].

استقلال النفس عن البدن في مقام الذات

تشير عبارة: «البدن مرجّح لحدوث النفس» تلويحًا إلى أمرٍ آخر ليس هو كون البدن مرجّحًا لوجود النفس؛ بل إلى أنّه ليس علّة حقيقيّة لوجود

---

(1) صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج2، ص777 و778.

(2) المصدر نفسه ؛ انظر أيضًا: بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص485؛ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعة مصنّفات شيخ إشراق**، ج1، ص326؛ صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص236 و237.

النفس؛ لا علّة فاعليّة ولا غائية ولا صورية ولا مادية، بل وقابلة. والمقصود من العلّة القابلة أن يكون البدن منذ البدء جسمًا، ومحلّ استعداد لوجود النفس بنحو يزول هذا الاستعداد مع حدوث النفس وتصبح النفس محلّه. وعلى هذا الأساس يقال: البدن صرفُ علّة بالعرض للنفس[1]. والحاصل أنّ النفس لما كانت مجرّدة بالذات فكانت وجودًا مستقلًّا وغير مرتبط بالبدن. ولذا يمكن أن تبقى موجودة حتى بعد انقطاع صلتها بالبدن وزواله؛ ولكن بما أنّ البدن محلّ استعدادها فهو مرجّح حدوثها وهي غير قابلة للحدوث بدون البدن.

سؤال

تثير مقولة استقلال النفس في وجودها عن البدن، على الرغم من احتياجها إليه في حدوثها، سؤالًا مهمًّا واجهه الفلاسفة: كيف يمكن لوجودين مستقلّين وجودًا، بمعنى استقلال أحدهما عن الآخر، ودون أن يكون بينهما علاقة ذاتيّة، كائنة ما كانت هذه العلاقة وسواء أكانت علية ـ معلولية أم غيرها، ومع ذلك يكون وجود أحدهما سببًا لإمكان الآخر أو بحسب الاصطلاح محلًّا لإمكانه؟ فهل يمكن أن لا يكون ثمة علاقة بين وجود A ووجود B، وفي الوقت نفسه يكون لوجود A دورٌ في إمكان B يكون سببًا في إمكانه، وتبعًا لذلك يكون عدمه سببًا لامتناعه؟ الجواب بالنفي؛ لأنّ مثل هذا الفرض مستلزم للترجّح بلا مرجّح وهو محال؛ لأن وجود A إذا كان مستقلًّا تمامًا عن وجود B، فلا فرق حينئذٍ بين A وبين الأمور الأخرى غيرها والمستقلّة عن B، ونتيجة ذلك أنّ كون A سببًا لإمكان B ومحلًّا لإمكانها دون غير A هو ترجّح بلا مرجّح:

«ولا بدّ من أن يكون ما فيه إمكان الحادث أمرًا له تعلّقٌ مّا بالحادث، إذ ما لا تعلّق له بشيءٍ أصلًا، فليس بأن يكون فيه إمكان ذلك الشيء أولى من غيره بذلك [الإمكان]»[2].

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص203 و204؛ ابن سينا، **النجاة**، ص380؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص517ـ518.

(2) صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج2، ص776 ؛ «إن استعداد الشيء=

وهذا السؤال المذكور كليٌّ يشمل أيّ حادثٍ سواءٌ أكان النفس أم الصورة أم العرض. وإذا أردنا عرض هذا السؤال بالنسبة إلى النفس فنقول: كيف يمكن أن يكون البدن مرجِّحًا لحدوث النفس ومحلًّا لإمكانها، مع أنّ وجود النفس وبسبب تجرّدها العقلي وجودٌ مستقلٌّ عن الأجسام ولها نسبة واحدة إليها جميعًا، ويترتّب على ذلك أن كون نوعٍ خاصٍّ من الجسم وفردٍ خاصٍّ من البدن محلًّا لإمكان نفس من النفوس ترجّح بلا مرجّح؟ وببيانٍ آخر، إنّ الفلاسفة حكموا من جهةٍ بأنّ نوعًا خاصًّا من الجسم وهو البدن وفردًا خاصًّا من البدن وهو بدن زيدٍ مثلًا هو محلّ إمكان نفس زيد ومرجّح حدوثها. ومن جهة أخرى حكموا بالتجرّد العقلي للنفس وهذا الأمر يوجب أن تكون نسبة النفس إلى كافة أنواع الجسم وإلى كافة أفراد البدن نسبة واحدة، ومن الواضح التنافي بين الحكمين؛ لأنّه مستلزم للترجّح بلا مرجّح؛ إلا أن يرى هؤلاء أنّ لوجود النفس بالنسبة إلى البدن نوعًا آخر من العلاقة والاحتياج دون أن يؤدّي ذلك إلى خللٍ في الاستقلال الوجودي للنفس عن البدن، ويكون سببًا لئلا تكون نسبة النفس إلى كافة أنواع الجسم وإلى كافة أفراد البدن واحدةً، بل تتعلّق كلّ نفسٍ ببدنٍ خاصٍّ ويكون لكلّ بدن نفسه المتعلقة به فقط. وباختصار، لا يمكن الجمع بين الحكمين إلا مع ضميمة مخصصةٍ تكون سببًا لتعلّق كلّ نفس ببدنٍ خاصٍّ. فما هو هذا المخصّص؟

جواب السابقين

يرى الفلاسفة السابقون أنّ هذا المخصّص هو هذه العلاقة والاحتياج في النفس للبدن لأجل كسب كمالاتها، وبالاصطلاح في مقام الفعل. فصحيحٌ أنّ وجود النفس، وبسبب تجرّدها العقليّ، مستقلٌّ عن البدن بنحو تكون نسبتها في نفسها نسبة واحدة إلى كافة أنواع الجسم وكل أفراد البدن، ولكن مع ذلك

=للشيء لا يكون إلا فيها إذا كان ذلك الشيء مقترنًا به لا مباينًا عنه» (صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص217_218)، أيضًا، صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص384_385؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص249.

فإنّ هذا الوجود له كمالات لائقة يطلبها، ويحتاج في قبوله للكمال وكسب فعلية هذا الكمال إلى العلاقة بالبدن، وبالاصطلاح النفس في مقام الفعل مادية ونسبتها إلى كافة الأجسام والأبدان من هذا الحيث ليست واحدة؛ بل فقط بدنٌ خاصٌّ يمكن أن يكون محلًّا لتدبيرها وتصرّفها وآلة لتكاملها وهذه العلاقة من حيث التكامل والمادية في مقام الفعل تكون سببًا لتعلّق نفسٍ خاصة ببدنٍ خاص؛ مثلًا تكون سببًا لاختصاص نفس زيد ببدنه وهذا الاختصاص هو الموجب لكون بدنِ زيدٍ مرجّحًا لحدوث نفس زيد لا بدنٍ آخر، من دون أن يلزم الترجح بلا مرجّح.

ومن الواضح أنّ معرفة صحة أو عدم صحة هذا الجواب مشروطةٌ بتوضيح علاقة النفس بالبدن في كسب الكمال وهو ما يعبّر عنه بـ «معية النفس للبدن».

22-1- علاقة النفس بالبدن في كسب الكمال

ذكر الفلاسفة أمرًا وجدانيًّا، وهو أن النفس ترتبط بالبدن لأجل القيام بأعمالها أي في مقام الفعل. أمّا لماذا تحتاج النفس إلى أصل القيام بأعمالها حتّى ترتبط بالبدن بسبب ذلك؟ فالحقيقة أنّ حاجة النفس للقيام بأعمالها ترجع إلى حاجتها إلى كسب الكمال. فلو أن النفس لم تكن بحاجة إلى كسب الكمال، فلا يلزمها أن تقوم بأي عمل لكي ترتبط في قيامها بالعمل بالبدن. إذًا، فعلاقة النفس بالبدن تعود في جذورها إلى حاجتها لكسب الكمال:

«[من أنحاء تعلّق الشيء بالشيء] ما يكون التعلّق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود، كتعلّق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقًا»[1].

بل إنّ اختلاف المجرّد التامّ كالعقل والمجرد غير التام كالنفس يرجع في الأساس إلى أنّ المجرد التامّ هو بالفعل في علمه بذاته -أي العلم الحضوري بذاته- وفي علمه بالأشياء الأخرى وكذلك في الكمالات غير العلمية كالقدر،

(1) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص327.

ولا وجود لكمال هو بالقوة بالنسبة إليه؛ أي له كلّ كمال لا يكون ممتنع الحصول بالذات له دون أي استثناء. فهو موجودٌ بأكملِ نحو ممكن. وفي مقابل ذلك المجرد غير التام أي النفس فإنّها في علمها بذاتها بالفعل؛ ولكنّها في بداية وجودها تكون فاقدة للعلم بالأشياء ولسائر الكمالات، مع أنّها تليق بها وليس حصولها لها بممتنع بالذات. وبسبب فقدانها لهذه الكمالات يطلق عليها أنّها غير تامة. وعليه، فالنفس ترتبط بالبدن من جهتين:

1) من جهة كسب قوة الكمال، وبعبارة أوضح من أجل قبول الكمال؛ أي من جهة أنّ الشيء كي يكون لائقًا لكمال كان فاقدًا له، لا بدّ من أن يكون لهذا الشيء نوعُ علاقة مع قابلٍ ماديٍّ يكون هو ملاك كون الشيءِ بالقوّة وقابلًا للكمال، وإلا لا يكون أصلًا قابلًا للتغيير ولتقبّل الكمال، ونتيجة ذلك أنّه لن يكون قابلًا لأيّ كمال إلا ما له بالفعل، ولأن البدن يمكنه أن يكون القابل المادي للنفس والمؤهل لها لقبول الكمال، فإنّ النفس مرتبطةٌ بالبدن في كونها بالقوة وفي قبولها للكمال، كما هو الحال في الأعراض والصور أيضًا فإنها لكي تكون قابلة للتغيير والكمال لا بدّ من أن ترتبط بموضوعها ومادتها وبدون هذه العلاقة لا تكون قابلة لذلك. وسوف نوضح في المرحلة الأولى من الفصل الرابع والعشرين أن قابلية التغيير والتكامل بشكل عامّ في الأمور البسيطة التي لا تحتوي على هيولى كالأعراض والصور والنفوس، إنّما تتحقّق في ظلّ نوع من العلاقة الحقيقية بينها وبين الهيولى أو الأمر الحاوي للهيولى كالموضوع والمادة والبدن.

2) من جهة كسب فعليّة الكمال، أو فقل لأجل التكامل؛ أي من جهة أن تصبح كمالات النفس التي كانت بالقوة في مرحلة الفعل، أو ببيانٍ آخر، لتلقّي الكمالات العلمية وغير العلمية الممكنة من واهب الصور لا بدّ لها من أن تكون مستعدّة لحصولها، واكتساب هذا الاستعداد مشروط باستخدامها للأعضاء الإدراكية والتحريكية للبدن. فالنفس ترتبط بالبدن في كسب فعلية الكمال أيضًا.

ومن باب المثال فإنّ النفس بذاتها تقبل تعقّل ماهية البياض من خلال حضور الصورة الكلية للبياض فيها. ولأجل نيل هذا الكمال الممكن لها لا بدّ لها أوّلًا من أن تكتسب الصور الخياليّة المتعدّدة من بياضٍ متعدّد خاصٍّ ولكسب هذه الصور لا بدّ من أن يكون لها قبل ذلك صور حسيّة للبياض المتعدد الخاصّ ولأجل حيازة هذه الصور لا بدّ من أن تستخدم قوة البصر وآلة العين والتي هي عضو الإبصار لأجل العلاقة بالأجسام البيضاء الموجودة في الطبيعة، وإلا فلن تحوز على الصورة الحسية ولا الخيالية ولا العقلية. فما لم تستعمل النفس آلةَ العين من غير الممكن أن تتعقّل الكيفيات المبصرة. وكذلك الحال في الأذن فما لم تستعملها النفس فلن تصل إلى تعقّل الكيفيات المسموعة، وما لم تكن لها الصور العقلية للكيفيات فلا يمكنها أن تكون عالمةً بأحكامها و... إلخ، فالنفس ما لم تستخدم البدن لا يمكن أن تعلم بالأشياء الأخرى، وهكذا الحال في الكمالات غير العلمية.

فعندما يقولون إنّ النفس في مقام كسب الكمال -أو في مقام الفعل- مادية ومرتبطة بالبدن فإن ذلك يكون إشارة إلى: 1) النفس ذاتًا يليق بها الكثير من الكمالات العلمية وغير العلمية التي تكون فاقدة لها في بداية حدوثها؛ و2) لياقتها هذه غير ممكنة إلا أن تكون قابلة للكمال؛ أي أن يكون لديها إمكان قبول الكمال وبالاصطلاح أن تكون لائقة للكمالات التي هي بالقوة؛ و3) قبول الكمال هذا غير ممكن إلا مع ارتباطها بنوعٍ ما بالبدن الحاوي على الهيولى؛ أي أن تكون النفس بحاجة إلى البدن ومرتبطة به في قبولها للكمال؛ وكذلك 4) لكي تتبدّل هذه الكمالات من القوة إلى الفعليّة ولكي تكون هذه الكمالات لها لا بد من أن تكتسب استعداد حصولها؛ و5) لأجل كسب هذا الاستعداد لا بد وقبل أي شيءٍ آخر من أن ترتبط بعالم الطبيعة حسًّا؛ و6) وجود هذا الارتباط لا يكون ممكنًا إلا من خلال استخدام أعضاء البدن، وهذا يعني 7) تحتاج النفس لفعلية كمالاتها التي هي بالقوة إلى البدن والأعضاء الإدراكية والتحريكية. ولكن من الواضح أنّ النفس لكي تتمكّن من استخدام البدن

كقابلٍ ماديٍّ لقبول الكمال وبمنزلة أداة جسمانية للارتباط بالطبيعة لا بدّ لها من 8) العمل من خلال الأفعال الطبيعية على حفظ تركيبها ومزاجها حتى لا تتلاشى؛ ومضافًا إلى ذلك لا بدّ من أن 9) تكمل ذلك بالأفعال النباتية كالتغذية والتنمية لكي تلبّي كافة احتياجات النفس.

والخلاصة أنّ أفعال النفس على نوعين: **النوع الأول** هو التصرفات التي في البدن لأجل حفظ البدن وتكامله وهذه الأفعال هي التي يطلق عليها «التدبير»، و**النوع الثاني** التصرفات التي في البدن للارتباط بالطبيعة بهدف تكامله وهي التي يطلق عليها «التصرف».

ولما كان المقصود من «إضافة النفس إلى البدن» هو ارتباطها بالبدن فإن إضافة التدبير تكون إشارة إلى ارتباط النفس بالبدن لجهة التدبير وإضافة التصرف تكون إشارة إلى ارتباط النفس بالبدن من جهة التصرف، و«الإضافة النفسية» أو «الوجود للبدن» أو «الوجود لغيره» للنفس أو «معية البدن للنفس» أو «إضافة المعية» أو باختصار «المعية» لأجل الإشارة إلى ما يشمل نوعي الإضافة المذكورين.

عودة إلى البحث

إنّ ما تقدّم من توضيح كان بغرض الاطلاع على حاجة النفس إلى البدن في كسب الكمال وفي مقام الفعل لكي ندرس الجواب الذي ذكره الفلاسفة السابقون عن السؤال المبحوث عنه؛ ومفاد هذا الجواب أنّ ارتباط النفس بالبدن لأجل كسب الكمال وفي مقام الفعل هو المخصص الذي بموجبه تتعلّق النفس الخاصة ببدنٍ خاص دون أن يلزم الترجّح بلا مرجح. والآن هل هذا الجواب صحيح؟ الجواب بالنفي، لأنّ هذا الجواب مضافًا إلى أنّه يشمله السؤال نفسه فإنّه يواجه سؤالين آخرين لم يتعرّض لهما الفلاسفة السابقون إطلاقًا لكي يتصدّوا للإجابة عنهما. إذًا فنحن أمام أسئلة ثلاثة مهمة حول علاقة النفس بالبدن فإن لم تتمّ الإجابة عنها لا يمكن اعتبار البدن مرجّحًا لحدوث النفس ونتيجة ذلك أن لا يكون الحكم بحدوث النفس مقبولًا.

22-2- الأسئلة الثلاثة الأساسية

السؤال الأول: أليس من غير الممكن أن يكون العقل موجودًا من دون كمالاته اللائقة به ثمّ يصير واجدًا لها، مع كون النفس كذلك ترجّحًا بلا مرجّح؟ لأنّه بناءً على المفروض فإنّ لكل من العقل والنفس تجرّدًا عقليًّا، فلا فرق بينهما في مقام الذات؛ ولكن مع ذلك فإنّ العقل ليس لديه كمال بالقوة بل هو موجود بأكمل نحو ممكن، ولكن النفس ليست كذلك؛ بل هي في أكثر كمالاتها بالقوة ولذا لأجل كسب هذه الكمالات ترتبط بالجسم كالبدن في مقام الفعل. وبعبارة مختصرة، أليس كون النفس في بعض كمالاتها بالقوة وفي مقام الفعل مادية ومرتبطة بالبدن بالمقايسة إلى العقل ترجيحًا بلا مرجّح ومحالًا؟

سوف نتعرّض للجواب عن هذا السؤال في نهاية الفرع الثالث من هذا الفصل وفي بداية الفصل القادم. وفي هذا الفصل وعبر القول بكون النفس جسمانية الحدوث أو بعبارة أخرى: عبر إثبات المراحل الجسمانية للنفس نحلّ الإشكال وفي الفصل القادم عبر القول إنّ علاقة النفس بالبدن ذاتيّ وجود النفس، أو بعبارة أخرى عبر إثبات المراتب الجسمانية للنفس.

السؤال الثاني: لو فرضنا أنّ ارتباط النفس بالبدن في مقام الفعل من الجهة التي تعرّضنا لها في السؤال الأول لم يكن محالًا، ولكن ثمة مشكلة أخرى تبرز هنا؛ لأنّه وباعتراف الفلاسفة فإنّ الموجودات المجرّدة ومنها النفس ليس لها وضع ولا مكان؛ فليس لها مع أي جسم ارتباط وضعي ومكاني كالمحاذاة والبعد والقرب، كما إنّه ومن جهة أخرى التأثير في الأجسام والتأثر بها مشروطٌ بالارتباط بوضع ومكان خاصٍّ به، فلا يمكن مثلًا للنار أن تحرق الجسم القابل للاحتراق إلا أن يكون الجسم في وضع ومكان يكون في معرض حرارة النار. وكذلك من جهة ثالثة فإنّ إضافة التدبير والتصرّف للنفس لا معنى لها سوى تأثير النفس في البدن. والآن كيف يمكن للبدن الذي يتوقّف قبوله للتأثير على وجود ارتباط وضعيٍّ ومكانيٍّ خاصّ بالعامل المؤثّر، أن يتأثّر بالنفس التي وبسبب تجرّدها فاقدة للارتباط الوضعي والمكاني مع الأجسام؟

بل وبشكلٍ عامٍّ كيف يمكن أن يكون بين المجرد والمادي علاقة تأثر وتأثير متبادل؟ وفي الحقيقة مفادُ هذين السؤالين: كيف يمكن للنفس أن تكون ماديّة في مقام الفعل وكسب الكمال؟

السؤال الثالث: بناء على عدم وجود أيّ مشكلة في فرضيّة التأثّر والتأثير بين المجرّد والمادي، ومنها العلاقة بين النفس والبدن، يمكن ومن خلال نقل الكلام إلى مقام الفعل وإلى هذه العلاقة نفسها وهذه المعية بأن نسأل: كيف يمكن أن تنشأ علاقةٌ بين النفس وبدنٍ بعينه من الأبدان المتعددة، لكي تؤثّر فيه بالتصرّف والتدبير، مع أنّ النفس وبسبب تجرّدها العقلي تكون نسبتُها إلى كافة الأجسام ومنها كافة الأبدان نسبةً واحدة؟ ومن باب المثال مع أنّ نفس زيدٍ وبسبب تجرّدها لها نسبة واحدة إلى كافة الأبدان، ومع ذلك نجدها تتعلّق ببدن زيد من بين كافة الأبدان كعاملٍ في قبولها للكمال وبمنزلة أداة عملٍ، بحيث يكون لها معيّة معه دون أيّ بدن آخر. ولذا يأتي السؤال: لماذا لم يكن لنفس زيد تصرّف في بدنٍ آخر بدل التصرّف في بدن زيد في سبيل كسب الكمال بواسطته؟ فلماذا مثلًا لم تستخدم عيني حسن عند إرادتها رؤية شيءٍ بدل استخدام عيني زيد ؟ أو ليست نسبة نفس زيد في ذاته إلى كافة الأبدان هي نسبة واحدة؟ أوليس هذا من الترجّح بلا مرجّح؟

الاختلاف بين الأسئلة الثلاثة

لا بدّ من اعتماد الدقّة في التعامل مع هذه الأسئلة كي لا يقع الخلط بينها. فمحلّ الإشكال في **السؤال الأول** هو علاقة النفس بمطلق الأبدان وليس علاقتها ببدنٍ بعينه. وجذر المشكلة يعود إلى أنّ النفس تتّصف بالتجرّد العقليّ وتشترك مع سائر العقول في هذه الخصوصيّة، وهذا يستدعي أن تكون كمالاتها كلّها بالفعل، وبالتالي يستدعي الاستغناء عن البدن حتّى في مقام الفعل.

ومحور التساؤل في **السؤال الثاني** هو علاقة النفس بمطلق الأبدان لا ببدنٍ خاصٍّ؛ ويدور السؤال حول كيفية التوفيق بين تجرّد النفس وبين أن تكون لها

علاقة وضعيّة أو مكانيّة مع الأجسام، مع أنّ تأثيرها في الأجسام وتأثّرها بها مشروطٌ بوجود مثل هذه العلاقة، وهذه المشكلة التي تُعنوَن في الفلسفة الغربيّة بـ: «الثنوية الديكارتية بين النفس والبدن»، وأول من تعرض لها في الفلسفة الإسلامية صدر المتألّهين وسعى لحلّها على أساس التشكيك في الوجود وتسرية ذلك إلى دائرة النفس(1).

وأما في **السؤال الثالث** وخلافًا للسؤالين الأولين، فإنّ محل الإشكال هو علاقة النفس ببدن خاص، ويعود الإشكال في جذره إلى أنّ خصوصية النفس -وبسبب تجردها العقلي- ذات نسبةٍ واحدةٍ إلى كافة الأجسام والأبدان، بنحو تكون علاقتها ببدن خاص من بين الأبدان مستلزمةً للترجّح بلا مرجّح. وهذه المشكلة تعرّضت لها الفلسفة الإسلامية من البداية وكما ذكرنا، كان حلّها على أساس مادية النفس في مقام الفعل؛ ولكنّنا سوف نرى أنّ هذا الحلّ لم يقنع أمثال نصير الدين الطوسي الذي عاود طرح الإشكال على معاصريه، ولم يقدّم ردّه عليه لا هو ولا الفلاسفة الذين أتوا من بعده، إلى أن قدّم صدر المتألّهين ومن خلال نظريّة كون النفس جسمانيّة الحدوث المبنية على الحركة الجوهرية الاشتدادية في النفس جوابًا عن هذا الإشكال، وعلى أساس ذلك أيضًا يمكن معالجة الإشكالين السابقين. ولذا فسوف نتعرّض في هذا الفصل للإجابة عن هذه الأسئلة، وبما أنّ البحث عن علاقة النفس بالبدن يرجع إلى الفصل القادم، فسوف نبدأ بالإجابة عن السؤال الثالث الذي له تاريخه الطويل في الفلسفة.

22-3- كون النفس جسمانية الحدوث

جواب السؤال الثالث

السؤال الثالث هو: لماذا تتصرّف النفس التي نسبتها إلى كافة الأبدان على

(1) هذا الإشكال تعرض له تلامذة ابن سينا في قالب سؤال عرضوه على ابن سينا ولكنهم، أولًا تعرضوا له بشكل ناقص وثانيًا لم يقدموا جوابًا عليه. (انظر: ابن سينا، **المباحثات**، ص114 و115).

حدٍّ سواء في بدنٍ خاصٍّ دون غيره، بحيث تستعمله من أجل نيل كمالاتها؟ مثلًا لماذا تتصرّف نفس زيد ببدنه دون سائر الأبدان، لتكسب كمالها عن طريقه؟ أليس هذا من الترجّح بلا مرجّح؟ وبعبارة اصطلاحيّة: ما هو المخصّص الذي يجعل النفس ترتبط ببدنٍ خاصٍّ في مقام الفعل من بين سائر الأبدان؟ لابن سينا في هذا المجال رأي ولصدر المتألّهين رأي آخر.

رأي ابن سينا

بعد أن يُثبت ابن سينا أنّه لا يمكن أن تعلّق النفس الواحدة بأكثرَ من بدنٍ، ولذا كانت نفوس أفراد الإنسان متعدّدة ومتكثّرة بعدد الأبدان يتعرّض لمسألة أنّه كيف يمكن للماهية النفسانية والتي هي بنفسها لا تقتضي الكثرة ولا التعدّد أن توجد في الخارج بصورة فردٍ واحدٍ متشخّص متمايزٍ عن سائر أفراد نوعها. والجواب الذي يقدّمه، هو: أنّ ذلك بمعونة العوارض المشخّصة الملحقة بماهية النفس؛ أي العوارض اللازمة لماهية النفس والتي هي غير معلولة لها، وبحسب المصطلح الفلسفي «الأعراض الغريبة» ؛ ولولا ذلك لما صحّ تميّز نفس عن سائر النفوس، ولما تشخّصت إحداها وتميّزت عن الأخرى؛ وذلك لاشتراكها جميعًا في ماهيّة النفس. إذًا هذه العوارض هي، أوّلًا: غريبة وملحقة بماهية النفس؛ وثانيًا: لا تقبل الانفكاك عن الوجود الخارجي للنفس وإلا لاستلزم تحقّق النفس من دون تشخّص وهو محالٌ؛ وثالثًا: سبب لحوق هذه العوارض بالنفس أمرٌ مغايرٌ لماهية النفس ومغايرٌ لوجودها ولكنّه مقارنٌ لها. ويعتقد ابن سينا أنّ هذه العوارض الموجبة لتشخّص النفس هي أيضًا تقتضي تعلّقها ببدنٍ خاص. أما كيف يتمّ ذلك؟ فالجواب هو أنّ طريق ذلك بنحوِ إيجادِ الشوق في النفس لكي تتعلق ببدنٍ خاصٍّ باعتباره مادّةً ذات صلاحية أن تكون أداة عملٍ للنفس في كسب الكمال. فسبب اختصاص نفسٍ خاصّةٍ كنفسِ زيدٍ، ببدنٍ خاصٍّ كبدنِ زيدٍ هو في الحقيقة العوارض المشخّصة لنفسه:

«إنّ هذه الأنفس إنّما تتشخّص نفسًا واحدةً من جملة نوعها بأحوال [أي

بأعراض] تلحقها ليست لازمةً لها بما هي نفس، وإلا لاشترك فيها جميعًا... [بل] لأنّها تتبع سببًا عرضَ لبعضها دون بعض... ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدنٍ ما هيئة نزاع[1] طبيعي إلى الاشتغال به... تخصّها وتصرفها عن كل الأجسام غيره. فلا بدّ من أنّها إذا وجدت متشخّصة فإنّ مبدأ تشخّصها يُلحق بها من الهيئات ما تتعيّن به شخصًا وتلك الهيئات تكون مقتضيةً لاختصاصها بذلك البدن»[2].

والخلاصة أنّ رأي ابن سينا أنّ هذه الأعراض الموجبة لتشخّص النفس بذاتها وبسبب الشوق الذي توجده في النفس بالنسبة إلى بدنٍ خاصٍّ تقضي بارتباط هذه النفس ببدنٍ خاصٍّ. ومعنى هذا الكلام أنّ هذه الأعراض والنفس إمّا أن تكون جميعها معدومةً، أو إذا كانت موجودةً فبالضرورة يكون ذلك في حال كون النفس متعلّقة بالبدن المفروض أنّها موجودة فيه لا غير. فلا يمكن للنفس أن توجد إلا في حال تعلّقها ببدنٍ خاصٍّ. وعلى هذا الأساس لم يكن اختصاص النفس ببدنٍ خاصٍّ من الترجّح بلا مرجّح.

ولو تأمّلنا في هذا الجواب فإنّنا نلحظ قصوره عن حلّ الإشكال؛ لأنّ هذه الأعراض أيضًا كالنفس مجرّدةٌ وذلك بالتجرّد العقلي. وكما عبّر ابن سينا عن ذلك في موضع آخر بأنها «الأعراض الروحانية»[3]. ودليل تجرّدها أيضًا أنّه بناءً على فرض كون موضوعها النفس والتي هي مجرّدة بالتجرد العقليّ فمن الواضح أنّه من غير الممكن أن يحلّ في الموضوع الروحاني العقلي إلا العرض الروحاني العقلي. وبناءً عليه، فهذه الأعراض كالنفس لها وبسبب تجرّدها نسبةٌ واحدةٌ إلى كافة أنواع الأبدان وتبعًا لذلك يمكننا أن نسأل كيف يمكن لوجود هذه الأعراض مع هذه النسبة الواحدة إلى كافة الأبدان أن تقتضي تعلّق النفس ببدنٍ خاصٍّ من بين هذه الأبدان؟ أليس هذا من الترجّح بلا مرجّح؟

---

(1) مفردة «نزاع» هنا هي بمعنى الشوق والميل. والذي يبدو أنها في الأصل كانت «نزوع».

(2) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص199.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص200.

نعم، لو كان الشوق بنفسه من هذه العوارض المشخّصة ولم يكن معلولًا لها، كما يظهر من بعض كلمات ابن سينا فلا يمكن عرض الإشكال بالنحو المذكور أعلاه؛ لأنّ الشوق كيفية ذات إضافة وله، في نفسه، متعلّقٌ خاصٌّ، ولكن يمكننا أيضًا أن نسأل: لماذا كان هذا الشوق لهذا البدن الخاصّ عارضًا للنفس لا الشوق إلى بدنٍ آخر، مع أنّ النفس لها نسبةٌ واحدةٌ إلى كافة الأشواق؟ فلا بد من مخصّصٍ أيضًا وإلا لزم الترجّح بلا مرجّح.

ومع التجاوز عن ذلك، ما هي الأسباب التي يرى ابن سينا أنّها الموجبة للحوق الأعراض المشخِّصة -أو لحوق الشوق- للنفس؟ هل هي روحانية أم جسمانية؟ ذكر الفلاسفة بعد ابن سينا ومنهم بهمنيار[1] والشهرزوري[2] أنّها جسمانية كما أشاروا ضمن ذلك إلى نحو تعلّق النفس ببدنٍ خاصٍّ أيضًا؛ ولكن لا نجد أنّهم أضافوا شيئًا مهمًّا إلى ما ذكره ابن سينا، وبهذا تبقى مشكلة الترجّح بلا مرجّح على حالها. وبناء عليه، فخلاصة المشكلة أنّ علاقة الشيء المجرّد الذي له نسبة واحدة إلى كافة الأجسام والأمور الجسمانية بأمر جسماني خاصٍّ مستلزمة للترجّح بلا مرجّح؛ سواء أكان هذا الشيء المجرّد النفس أم الأعراض المشخِّصة الروحانيّة أم العلاقة الشوقية العارضة عليها أو على أي مجرّد آخر، وسواء أكان هذا الأمر الجسماني البدنَ أم القوى النفسانية البدنية أم أي أمرٍ ماديٍّ آخر.

رأي الخواجة نصير الدين الطوسي

ولعلّ هذا الأمر دفع الخواجة نصير بعد هذه الأبحاث كافة إلى إعادة النظر وطلب حلّ هذه المسألة. فهو على الرغم مما لديه من إحاطة بشرّاح ابن سينا وبآرائه وآراء الفلاسفة الذين من بعده وبالرغم من إذعانه بمعيّة النفس والبدن (علاقة النفس بالبدن لأجل كسب الكمال) وبالأعراض المشخِّصة الروحانية

(1) انظر: بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص824-825.

(2) انظر: محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص474.

وبشوق النفس إلى القوى النفسانية البدنية وباختصاص القوى البدنية للنفس ببدن خاص، بالرغم من ذلك كله طلب من بعض الفلاسفة المعاصرين[1] له الإجابة عن هذا السؤال وأنه كيف يمكن للجسم المادي كالبدن أن يكون حاملًا لإمكانٍ جوهريٍّ مفارق كالنفس:

«كيف ساغ لهم أن جعلوا جسمًا ماديًّا حاملًا لإمكان وجودِ جوهرٍ مباينٍ مفارق الذات إيّاه»[2]. وقيد مفارق الذات فيه إشارة إلى أنّ وجود هذا الجوهر في نفسه لا يقتضي الارتباط بأي جسم ونتيجة ذلك أن تكون نسبته إلى كافة الأجسام والأبدان نسبة واحدة. فكون جسمٍ خاصٍّ حاملًا لهذا الإمكان ترجّح بلا مرجّح.

رأي صدر المتألّهين

سعى صدر المتألّهين للإجابة عن سؤال الخواجة وعلى أساس مباني الفلاسفة السابقين، ولكن يظهر أنّ هذا الجواب لم يقنعه؛ لأنّه ذكر في نهايته أنّنا أجبنا سابقًا بهذا الجواب ولكن لدينا الآن رأيًا آخر[3]. وينفي في مواضع عدّة من مصنّفاته بصراحةٍ، إمكان أن تكون المادّة مستعدّةً لجوهر مجرّد وتكون في الوقت عينه شرطًا لوجودها وفي النتيجة يكون مرجِّحًا لهذا الوجود، أي الجوهر المستقلّ عن الموادّ والأجسام والأحوال والعوارض:

«لا معنى لكون أمرٍ ماذّي استعدادًا أو شرطًا لوجود جوهرٍ مفارقِ الذات غنيٍّ الوجود عن الموادّ وأحوالها، كما هو عندهم»[4].

---

(1) هذا الفليسوف هو شمس الدين خسروشاهي. (انظر: صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص163).

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص390؛ انظر: المصدر نفسه، ص166.

(3) المصدر نفسه، ص168-169.

(4) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص384-385؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص249.

بل كلّ مادة لا تكون مستعدّة إلا لحالٍ من أحوالها. ومن الواضح أنّ المقصود من المادة هو المادة السابقة الحاملة لاستعداد الحادث وهي بذاتها جسمٌ أو نوعٌ من الجسم:

«وبالجملة استعداد المادّة لا يكون إلا لما يكون حالًا من أحوالها ولا معنى لكون الشيء مستعدًّا لأمر مباين الذات عنه»[1].

أحوال الشيء

يمكن وبشيءٍ من التأمّل الوصول إلى أنّ المراد من أحوال المادة والجسمِ الأمور الآتية:

1) العرض الحادث في مادّة وهو منشأٌ لصفة عرضية فيه، كالبياض للجسم؛

2) الصورة التي عن طريق الحركة الجوهرية، أو عن طريق الكون والفساد، طبقًا لرأي الفلاسفة السابقين، تحلّ محلّ الصور الموجودة في المادة على نحو اللبس بعد الخلع، وتكون منشأً لصفة ذاتية لها. ومثل هذه الصورة، بحسب الحركة الجوهرية، استمرارٌ للصورة الموجودة في المادة؛ لأنّها من ضمن الامتداد السيّال الواحد المتّصل بها، كصورة الهيليوم الذي يحلّ محلّ صورة الهيدروجين في المادّة، فإنّه في الحقيقة استمرارٌ للصورة في أوضاع وظروف خاصة[2].

3) الصورة التي عن طريق الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، وبحسب الفلاسفة السابقين عن طريق التركيب والامتزاج، توجد في المادّة على نحو اللبس بعد اللبس، وتؤدّي إلى زيادة الصفات الذاتيّة. مثل هذه الصورة، بحسب الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، استمرارٌ للصورة الموجودة في المادّة. مثل الصورة المعدنية التي هي استمرارٌ لوجود الصورة العنصريّة.

وختامًا في التركيب الحقيقيّ دائمًا يكون الكلّ موجودًا جديدًا غير أجزائه. فبعد تركيب المادة والصورة يكون المجموع نوعًا جديدًا من الجوهر الجسماني؛

(1) المصدر نفسه، ص385؛ المصدر نفسه.

(2) انظر: هذا الكتاب، 7ـ1.

فالهيليوم المركّب من مادة وصورة هيليوم جوهرٌ مغاير لهما، وكذلك الأمر في الهيدروجين. وبملاحظة هذا الأمر يمكننا عدّ المورد الآتي في مجموع الجوهر الجسمانيّ لا في خصوص صورته من الأحوال الذاتية للمادة والجسم؛

4- نوعٌ من الجوهر الجسمانيّ الذي يقبل الجوهر الجسماني الحاليّ التبدّل إليه والذي يتحقّق عن طريق الحركة الجوهرية الاشتدادية أو غير الاشتدادية -وعن طريق الكون والفساد أو الامتزاج والتركيب لدى الفلاسفة السابقين- بنحو اللبس بعد الخلع أو اللبس بعد اللبس. كالهيليوم المتبدّل من الهيدروجين والجسم المعدني المتبدّل من الجسم العنصري. فعلى أساس الحركة الجوهرية فإنّ كل جوهر جسماني يقبل التبدّل من الجوهر الجسماني الفعلي هو استمرار لهذا الجوهر؛ لأنّه من ضمن الامتداد السيال الواحد المتصل به[1].

خصوصية أحوال الشيء

إنّ خصوصية الأمور المذكورة أعلاه أو بحسب الاصطلاح خصوصية أحوال الشيء تتجلّى في أنّ اختصاصها بشيءٍ يمنع من لزوم الترجّح بلا مرجّح؛ لأنّ وجود بعض هذه الأحول حالٌّ في وجود المادة وقائمٌ بها. ومن هنا، لا يمكن أن توجد إلا في تلك المادّة كالأعراض في القسم الأول، ووجود بعضها الآخر امتدادٌ لوجود الشيء ومتّصلٌ به؛ فمن غير الممكن أن تكون حادثةً إلا في حال اتصالها بذلك الشيء كالجواهر الجسمانية المذكورة في القسم الرابع؛ ووجود بعض آخر منها يشتمل على كلتا الخصوصيتين: فهو استمرارٌ لوجود الأمر الحالّ في المادة وهو بنفسه بعد حدوثه حالٌّ في وجود المادة وقائمٌ بها، وكلّ واحدة من هاتين الخصوصيتين بمفردها تكفي للاختصاص؛ كالصور المذكورة في القسم الثاني والثالث.

---

(1) المصدر نفسه.

تكوّن النفس من الصورة

من الواضح أنّ لزوم الترجّح بلا مرجّح يرتفع أيضًا عن اختصاص النفس بالبدن، في حالة إمكان اعتبارها من أحوال البدن. ولكن كيف ذلك؟ الجواب هو: أنّه يتم ذلك بأن نقبل بأنّ النفس أيضًا كالصور التي تعرضنا لها في القسم الثالث تكوّنت من الصورة الموجودة في المادة عبر الحركة الجوهرية الاشتدادية فهي خرجت منه؛ أي ضمن الامتداد السيّال الواحد متّصلة بتلك الصورة ولذا كان استمرارًا لوجودها. وعلى هذا الأساس لا بدّ من إضافة قسم آخر إلى الأقسام الأربعة المذكورة أعلاه ومحلّه في الحقيقة بعد القسم الثالث ونقول:

5) من أحوال المادة والجسم الجوهر المجرد باسم النفس، والذي يوجد عن طريق الحركة الجوهرية الاشتدادية بنحو اللبس بعد اللبس استمرارًا للصورة الموجودة في المادة وبنحوٍ متّصل بها، وباختصار خرجت النفس من الصورة ومنها تكوّنت.

والآن يمكننا أن نسأل: من أيّ صورة تكوّنت النفس؟ وفي الجواب لا بدّ من القول إنّها من النفس النباتية والتي تكوّنت بدورها من الصورة الجمادية. وبملاحظة ما تقدّم في الفصل السابق فإن المراد من النفس النباتية ليس نفس أيّ نوعٍ نباتيٍّ بالفعل، بل النفس التي تكون مبدأً للتغذية والنمو والتي هي بالقوة حيوانيّة إنسانية. وهذه النفس وإن لم تكن صورة؛ ولكنّها حيث كانت وجودًا قائمًا بالجسم النباتيّ ولا تقبل البقاء من دونه فهي كالصورة وبحكمها. وعلى هذا النحو، فإنّ هذه النفس النباتية الإنسانية ومن خلال الحركة الجوهرية الاشتدادية تنبثق من الصورة الجمادية المعدنية والتي هي بدورها متكوّنة من الصورة العنصرية. والمراد من الصورة المعدنية ليس أيضًا صورة أيٍّ من أنواع الجماد بالفعل، بل الصورة الحافظة للتركيب والمزاج الموجود في النطفة وهي في عين الحال نفس نباتية إنسانية بالقوة.

وكذلك يمكننا أن نسأل أنّ النفس من أيّ صورة أي مادّة تكوّنت؟ أو بعبارة أخرى: الصورة التي تكوّنت منها النفس صورة أي مادة هي؟ وفي

الجواب نقول: صورة المادة التي لها أعضاء وبالاصطلاح الجسم الآلي. فهذا الجسم الآلي هو البدن الإنساني قبل أن يتحقّق فيه الاستعداد التام لتعلّق النفس به. ومثل هذا الجسم بما أنّه فقط يتغذى وينمو، وهو فاقد للإدراك والحركة الإرادية، كان جسمًا نباتيًّا، ولكنّه جسم نباتي وبالقوة بدن إنساني:

«إنّ النفس الإنسانيّة ترتقي من صورة إلى صورة ومن كمال إلى كمال، فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصورة الأسطقسّية [أي العنصرية] ومنها إلى المعدنيّة [ومنها إلى] النباتية منها إلى الحيوانية [البشرية]»[1].

فالنفس تكوّنت من وجود الصورة على الرغم من أنّ النفس مجرّدة والصورة مادية وجسمانية؛ أي ونتيجةً للحركة الجوهرية الاشتدادية فإنّ الصورة العنصرية تبدّلت إلى صورة معدنية ثم إلى نفس نباتية ثمّ إلى نفس مجرّدة؛ كما إنّه ونتيجة هذه الحركة تبدّل الجسم العنصري إلى جسم معدني ثم إلى جسم نباتي ليصير في النهاية بدن إنسان. وعليه، فمقارنةً للتكامل التدريجي للجسم العنصري وتبدّله إلى بدن إنسان تتكامل الصورة العنصريّة تدريجًا وبشكل مقارن فتتبدّل إلى نفسٍ مجرّدة. ومن الواضح أنّ كلّ عنصرٍ لا يكون مشمولًا بمثل هذا المسار بل ثمّة شروطٌ كثيرةٌ لا بدّ من توافرها في العنصر حتى يسير فيه. ويعبّر صدر المتألّهين عن هذه النظرية بـ «النفس جسمانية الحدوث» ويرى أنها الجواب الوحيد الصحيح عن سؤال الخواجة حول كيف يمكن أن يكون البدن حاملًا للنفس ومرجّحًا لحدوثها، مع أنّ البدن ماديّ

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص461؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص330؛ ج6، ص109؛ ج 8، ص13 و38 و147 و 326 و333_334 و344_348 و378 و393 وج 9، ص85؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص264_266 و277؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص536_537 و558؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص235؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص88_89 و119_120 و169_170؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص245 و506 و512؛ صدر المتألّهين، **شرح أصول الكافي**، ص62؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص126 و135_136.

والنفس جوهر مجرّد مفارق:

«[إن قلت] إنّ كل ما يحدث، فإنّه لا بدّ له من مادة مخصِّصة تكون باستعدادها سببًا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن. [فكل حادث مادي]. فلو كانت النفس حادثة لكانت مادية. والتالي باطل، فالمقدّم مثله... [قلت: إنّ التالي حقٌّ على مذهبنا لأنّ] النفس جسمانية الحدوث»[1].

وجوابه يرجع في الحقيقة إلى أنّ مثل هذا الأمر غير ممكن إلا أن تكون النفس جسمانية الحدوث وتخرج من صورة مادية؛ لأن الصورة ليست أمرًا مفارقًا ومباين الذات للمادّة حتى يكون اختصاص ذلك بمادة من المواد ترجّحًا بلا مرجّح، بل هي ذات مقتضى المقارنة مع مادة خاصة وتبعًا لاختصاص النفس التي هي استمرارٌ لوجود الصورة في الحركة الجوهرية الاشتدادية بالبدن الذي هو استمرار وجود مادتها في الحركة المذكورة لا يكون أيضًا من الترجّح بلا مرجّح.

جواب السؤال الأوّل

من الجواب المذكور أعلاه يتّضح الردّ على السؤال الأوّل أيضًا. فالعقل والنفس (حتّى في حالة تجرّدهما العقليّ) هما من حيث وجودهما وفي مقام ذاتهما ليسا سواءً ولا متشابهين حتّى يكون الاختلاف بينهما في نحوِ وجود كمالاتهما الممكنة لهما وفي مقام الفعل من الترجّح بلا مرجّح؛ لأنّ وجود النفس حتّى بعد وصولها إلى حالة التجرّد العقلي، منبثق من الصورة واستمرار وجودها في الحركة الجوهرية الاشتدادية. أما وجود العقل فليس كذلك. ومن هنا، تكون النفس في ابتداء تكوّنها العقلي بالقوة في ما يرجع إلى كمالاتها الممكنة لها، ثم تبعًا وفي مقام الفعل تكون ماديّة ومرتبطة بالبدن، ولكن العقل ليس كذلك دون أن يلزم الترجّح بلا مرجّح.

---

(1) المصدر نفسه، ج8، ص333 ـ 334.

22ـ4ـ اتّصال مراحل النفس

بناءً على ما تقدّم في (22ـ3) كان جواب صدر المتألّهين عن السؤال الآتي: «هل تعلّق النفس ببدن خاصٍّ ترجّح بلا مرجّح؟» هو: أنّ الترجّح بلا مرجّح إنّما يلزم مع فرض أنّ النفس لم تتكوّن من صورة جسمانية أو بحسب الاصطلاح مع فرض كون النفس روحانية الحدوث؛ وأمّا لو كانت النفس منبثقة من الصورة الجسمانية أي كانت جسمانية الحدوث فلا يأتي هذا المحذور. ولكن يمكننا الآن أن ننقل الكلام ونسأل: أليس تكوّن النفس المجرّدة التي لها نسبة واحدة إلى كافة الجسمانيات ومنها كافة الصور، من صورة جسمانية خاصّة ترجّحًا بلا مرجّح؟ وهذا السؤال يستتبع السؤال عن مبرّر تكون النفس من هذه الصورة الجسمانية دون غيرها من الصور، على الرغم من تساوي نسبتها إلى الصور كلّها؟

الجواب أنّ تكوّن النفس من الصورة الجسمانية يكون من الترجّح بلا مرجّح مع فرض أن هذا التكوّن تمّ عن طريق الكون والفساد؛ أي بحيث تزول الصورة الجسمانية من المادة وتحدث النفس المجرّدة المتعلّقة بالمادّة المذكورة محلّها. كما لو كانت الصورة والنفس واقعيتّين جوهريتين إحداهما منفصلة عن الأخرى وإحداهما مادّية والأخرى مجرّدة، ولا ارتباط وجوديًا ذاتيًّا بينهما، حتّى يؤدّي زوال الصورة عن المادة بشكلٍ ذاتيٍّ وجعل النفس ممكنة الحلول محلّ الصورة الزائلة إلى ترجيح حلول النفس ووجودها. ومن الواضح أنّ هذا النحو من تكوّن النفس من الصورة مستلزمٌ للترجّح بلا مرجّح، وهو محالٌ؛ بل يرى بعض الفلاسفة المعاصرين[1] أنّ انبثاق الصورة من صورةٍ أخرى بهذا النحو ترجّح بلا مرجّح ومحال.

نعم نتخلّص من محذورِ الترجّح بلا مرجّح فقط عندما نلتزم بأنّ النفس تتبدّل من الصورة بالحركة الجوهرية الاشتدادية؛ لأنّه مع هذا الفرض تكون وجودًا واحدًا سيّالًا هو الصورة الجسمانيّة نفسها في بعض المراحل، وفي

(1) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعة آثار**، ج11، ص544ـ546.

مراحل أخرى هو النفس، وفي مراحل متوسطة جواهر أخر لا نعرفها ولم نضع لها أسماء خاصّةً بها. وهذه الجواهر المتوسّطة كلما كانت أقرب إلى الصورة كانت ماديّتها أقوى وكان تجرّدها أضعف وكلّما كانت أقرب إلى النفس كانت مادّيتها أضعف وكان تجرّدها أقوى؛ فمرحلة نفسانيّة هذا الوجود السيّال هي استمرار للمراحل السابقة ولذا كانت متصلة ذاتًا في ما بينها ومترتّبة كذلك بدون أن تحدث الطفرة في ذلك؛ ولأجل هذا عندما تتوفّر الأرضية اللازمة لا يمكن أن يؤدّي زوال الصورة الجسمانية إلا إلى حلول الجواهر المتوسطة محلّها، كما لا يؤدّي زوال هذه الجواهر إلا إلى حلول النفس محلّها؛ وعليه، فإنّ تتابع وجودها واتصاله ليس من الترجّح بلا مرجّح، كما هو الحال في سلسلة الأعداد. ويمكن تشبيه وجودها بوجود العدد اللاحق بعد سابقه، فإنّ مرتبة العشرة من العدد تتبع التسعة قهرًا. ولا يمكن غير ذلك أن يُسأل عن سبب مجيء العشرة بعد التسعة، وعن سبب ترجّح وجودها بلا مرجّح.

توافق

لا شك في أنّ المراد من «المراحل» الأجزاء الفرضية لهذه الواقعية السيّالة والتي لها تقدّم وتأخُّر زمانيّ بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر. وفي المقابل سوف نرى أنّ «مراتب» هذه الواقعية في زمان واحد، بنحو كل مرحلة تشتمل على مرات في طول بعضها ولكن تقدّمها وتأخّرها ناشئ من التفاضل والتشكيك. ونحن سوف نستخدم مفردتي «مرحلة ومرتبة» ونقصد بهما بعد الآن هذين المعنيين.

تشبيه

يمكننا ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس تشبيه نحوُ تبدّل جوهر الصورة إلى نفس بنحوِ تبدّل حرارة الجسم القليل إلى حرارة أكثر. فلنفترض أنّ حرارة جسمٍ ارتفعت من عشرين إلى ستين، ولكن لا تدريجيًّا وبنحوٍ

متصل بل في لحظة واحدة زالت درجة العشرين من الحرارة و حلّت محلّها درجة الستين دفعة واحدةً. فإنّ حرارة الجسم قبل اللحظة المفروضة وحرارته بعد اللحظة المفروضة واقعيّتان عرضيّتان منفصلتان لا وجود لأيّ نحوٍ من الارتباط الوجودي الذاتي بينهما. مضافًا إلى ذلك لنفترض أنّ علّة بث الحرارة لكافة درجات الحرارة وبأي ميزان من الشدة والضعف كانت ذات نسبة واحدة. ففي هذا الفرض يأتي عقلًا السؤال أنّه لماذا استتبع زوال درجة العشرين من الحرارة حلول درجة الستين محلّها دون أيِّ درجة حرارة أعلى أو درجة أضعف، مع أنّه لا وجود لأي نحو من الارتباط الوجودي الذاتي بين الدرجتين من الحرارة والعلة المفيضة للحرارة ليس في مقتضى الحرارة مع شدة مخصوصة. ولا شك في أنّ المجوّز العقلي لطرح هذا السؤال هو لزوم الترجّح بلا مرجّح في الفرض المذكور وعلّة ذلك أنّه في هذا الفرض فإنّ حرارة الستين درجة تكوّنت من حرارة العشرين درجة عن طريق نوعٍ من التغيير يشبه الكون والفساد وبموجب ذلك فإن درجتي الحرارة هاتين واقعيتان منفصلتان من دون أيّ ارتباط وجودي بينهما يقتضي وجود إحداهما بعد الأخرى.

والآن لنفترض أنّ هذا التغيير في الحرارة تحقّق بنحوٍ تدريجيٍّ وعن طريق الحركة، أي كان لدينا حركة متصلة سيّالة أحد طرفيها في درجة العشرين والطرف الآخر منها في درجة الستين، وفي الوسط بينهما مراتب متصلة أخرى من الحرارة بين العشرين والستين، بنحو تكون كل مرتبة من الحرارة في كل مقطع من هذا الوجود المتصل السيال استمرارًا لما سبق ومع فرض زوال السابق فلا إمكان إلا للوجود اللاحق حتى لا يلزم أن يرد السؤال بأنّ هذا ألا يستلزم الترجيح بلا مرجّح؟ وبعبارة أخرى: مع فرض الاتصال والتدريج فإمّا أن لا تتحقّق زيادة الحرارة أو تتحقق بهذا النحو لا غير؛ فلا ترجّح بلا مرجّح؟ وكذلك مع فرض الاتّصال والتدريج فإمّا أنّ الصورة لا تتبدّل إلى نفس أو يتبدّل شخص خاص من الصورة إلى شخص خاص من النفس لا غير.

22-5- لزوم الحركة الجوهرية الاشتدادية للنفس

اتّضح ممّا تقدّم أنّ كون النفس جسمانية الحدوث روحانيّة البقاء لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال الحركة الجوهرية الاشتدادية. ومن هنا، التزم صدر المتألّهين القولَ بمثل هذه الحركة وفي الحقيقة لا بد من عدّ هذه المقولة من أسس علم النفس الفلسفي عند صدر المتألّهين. والمقصود من هذه الحركة أنّ الوجود الواقعيّ الذي نشير إليه بمفردة «أنا» هو جوهر ممتدّ له أجزاء فرضية بنحو متصل ومستمر يحدث الواحد منه بعد الآخر، بنحو يكون **أوّلًا**، حدوث أي منها مشروط بزوال السابق، **وثانيًا**، الجزء الحادث أكمل دومًا من الجزء الزائل أي له درجة وجودية أعلى؛ بنحو تكون المراحل والأجزاء الأولى من هذه الواقعية لها آثار الصور العنصرية وخواصّها، وبزوالها تحدث مراحل أخرى بنحو متّصل يكون لها مضافًا إلى الخواصّ المذكورة خواصّ الصورة المعدنية أيضًا، وبزوالها تحدث مراحل أخرى بنحو متصل يكون لها مضافًا إلى خواص الصورة العنصرية والمعدنية الخواص النباتية أيضًا.

والمراحل الأخيرة وإن كانت كلّها مراحل نباتية للنفس؛ ولكنها ليست على درجة واحدة، بل دومًا وفي كل مرحلة تكون المرحلة اللاحقة أعلى وأشرف وجودًا من المرحلة السابقة، وفي الحقيقة الواقعية المذكورة وفي آخر مرحلة من مراحلها النباتية تكون نوعًا كاملًا من النبات كسائر النباتات الكاملة، والفصل المميّز لها من سائر الأنواع النباتية الكاملة أنّها تكون حيوانًا بالقوة خلافًا لما سبقها من مراحل فإنّها لا تكون كذلك. وبزوال آخر مرحلة نباتية تحدث وبشكل متصل بها مرحلة أخرى تشتمل مضافًا إلى الخواص العنصرية والمعدنية والنباتية على العلم بذاتها أي العلم الحضوري بذاتها. نعم، المراد من العلم المذكور بالذات هو أدنى وأضعف مرتبة من العلم يمكن تصوّرها وافتراضها، ولأنّ كل إدراك مشروطٌ بالتجرّد في المدرِك، فالواقعية محلّ البحث يكون لها في المرحلة المذكورة نوعٌ من التجرّد المثالي. وبتحقّق هذه المرحلة يبدأ تجرّد النفس أو النشأة الحيوانية، وأما الحركة الجوهريّة للنفس

فلا تنتهي بحدوث النشأة الحيوانية؛ بل وكذلك وبشكل متصل تزول هذه المرحلة الحادثة من الواقعية المذكورة وتبدأ مكانها مرحلة جديدة لها مضافًا إلى خواص المرحلة الزائلة خواصّ أخرى أيضًا. فبزوال مرحلة العلم بالذات تحدث مرحلة جديدة تشتمل مضافًا إلى الخواص العنصرية والمعدنية والنباتية والعلم بالذات على قوة اللمس أيضًا. وبهذا الترتيب لكل مرحلة حادثة مضافًا إلى خواص المرحلة السابقة وآثارها قوة أخرى إلى أن تصل إلى حدوث مرحلة يكون لها مضافًا إلى الخواص العنصرية والمعدنية والنباتية كافة القوى الحيوانية المدرِكة والمحرّكة، وتكون في الحقيقة نوعًا كاملًا من الحيوان وما يميّزه عن سائر الأنواع الكاملة من الحيوان أنّه إنسان بالقوة. ويرى صدر المتألهين أنّ الإنسان في بداية تولّده يكون كذلك. وباستمرار هذه الحركة الاشتدادية يكون للنفس المرتبة النطقيّة.

ومع توافر الظروف والسعي اللازم وبزوال هذه المرحلة تحدث وبنحو متّصل مرحلة أخرى يكون لها مضافًا إلى كافة الخواص المذكورة أدنى مراتب الإدراك العقلي الخالص أيضًا. وبحدوث هذه المرحلة تبدأ النشأة العقلية للنفس. ولكن هذه الحركة تقبل الاستمرار أيضًا لتحدث مراحل أخرى من الواقعية المذكورة يكون التجرّد العقلي أعلاها إلى أن تصل هذه الواقعية المتحرّكة إلى غايتها النهائية وهي العقل المطلق فتصل إلى الثبات المطلق:

«إنّ هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان؛ إذ قد ظهر أنّها متجددة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها»[1].

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص330؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص433-434؛ ج5، ص198؛ ج7، ص265-266؛ ج8، ص11-12 و147-148 و223 و245 و395؛ ج9، ص2-3 و16 و50-51 و85 و96-97 و112 و159 و190-191 و194-195 و228-229 و232 و235-237-239 و241؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص545-546؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص272-273 و277-278 و344-345؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص411 و554-555 و559؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص232 و235 و242 و264؛ صدر المتألّهين، **الرسائل**، ص437؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص87 و119-120؛ صدر المتألّهين، رسالة في الحدوث،=

22-6- لزوم وجود مراتب للنفس (بحكم الحركة الجوهرية الاشتدادية)

إنّ خصوصية كون النفس جسمانيّة الحدوث وبضميمة كون الحركة الجوهرية اشتدادية التي تجعل من النفس الجسمانية مجرّدًا روحانيًّا تستلزم أنّ للنفس بعد الحدوث مراتب جسمانية قائمة بالبدن تشابه المراحل الجسمانية قبل الحدوث؛ بل بموجب كون الحركة الجوهرية للنفس اشتدادية لا بدّ من القول بشكلٍ عامٍّ بأنّ النفس بالضرورة في كل مرحلة تشتمل على مراتب مشابهة للمراحل السابقة، لأنّه وكما أوضحنا في الفصل السادس عشر فإنّ الحركة الاشتدادية للجوهر تتصور على نحوين: بسيط ومركب. ففي الحركة الاشتدادية للجوهر البسيط يتبدّل وجود الجوهر بالحركة المفروضة إلى وجود يكون منشأ فقط للآثار الأفضل من الآثار الفعلية؛ أي يتبدل فقط إلى الوجود الأعلى والأشرف. وأما في الحركة الاشتدادية للجوهر المركب، فإنّ وجود الجوهر يتبدّل إلى وجود يكون منشأً لآثار أفضل من الآثار الفعلية ويكون منشأً لآثار مشابهة للآثار الفعلية. وفي النحو الأخير لا بد من أن يكون لهذا الوجود المشتد مراتب عدّة: مرتبة لها الآثار الأفضل من الآثار الفعلية لهذا الوجود، ومرتبة أو مراتب لها آثار مشابهة للآثار الفعلية لهذا الوجود؛ لأنّه من غير الممكن للوجود الأفضل لماهيةٍ ما أن يكون بنفسه وبلا واسطة منشأً لآثار مشابهة للآثار الأدنى والخاصة بتلك الماهية، وبناءً على ما هو المفروض فإن الحركة الجوهرية الاشتدادية للنفس هي بالنحو الأخير؛ لأنّ النفس عندما تتكامل فإنّ لها الآثار المشابهة للآثار السابقة عليها ولها أيضًا آثار أشرف وأعلى كانت فاقدة لها سابقًا؛ مثلا سابقًا كانت منشأ الآثار النباتية والحيوانية التحريكية والآن لها هذه الآثار ولها إدراك حسي وغيره، وعلى هذا الأساس

=ص132-133؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص239 و467 و481 و489 و504 و523؛ صدر المتألّهين، **شرح أصول الكافي**، ص62 و249؛ صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج2، ص767؛ صدر المتألّهين، **تفسير القرآن الكريم**، ج7، ص419.

فكل أثر يصدر من النفس في كل مرحلة يصدر مشابه لهذا الأثر أيضًا في المراحل اللاحقة حيث تصبح النفس أكمل، لا أنه يصبح في المراحل اللاحقة فاقدًا لهذا الأثر ويكون واجدًا فقط للأثر أو الآثار الأعلى والأشرف. وبعبارة أخرى: الحركة الجوهرية الاشتدادية للنفس هي بنحوٍ تكون كلما نالت النفس مرتبة في كل مرحلة من مراحل هذا السير التكاملي، فإنّها سوف تكون محفوظة في المراحل اللاحقة، وما يحدث هو فقط زيادة المراتب الأكمل. ومن الواضح أنّ المقصود من كون المرتبة السابقة محفوظة ليس أن شخص تلك المرتبة بعينه يبقى موجودًا في المرحلة اللاحقة، بل المراد أنّ كل مرحلة تشتمل على مراتب مشابهة لمراتب المرحلة السابقة مضافًا إلى المراتب الأفضل لها، ونحن نطلق على هذا المطلب التعبير الآتي: «تطابق مراحل ومراتب النفس»:

«المادّة إذا توجّهت وانتقلت من النوع الخسيس إلى النوع الشريف تكون القوى السابقة معدّة إياها محرّكة لها إلى قبول صورة أقوى وكمال أتمّ يلزمه ويتفرّع عليه جميع نظائر القوى السابقة، فيفيض منه على المادّة كل ما تقوّمت المادة واستكملت بها سابقًا من صورة النوع الخسيس وقواها مع أمور زائدة عليها»[1].

إذًا من جهةٍ وبناءً على جسمانية الحدوث في النفس فإنّ مراتب النفس في المراحل السابقة على حدوث النفس كلّها جسمانيّة وقائمة بالبدن وبالاصطلاح لها بالنسبة إلى البدن وجود رابطي، ومن جهة أخرى وعلى أساس ما أوضحناه أعلاه فإنّ كل مرتبة تتحقق للنفس في مرحلة من سيرها التكاملي تكون محفوظةً في المراحل الأكمل اللاحقة. ويترتب على ذلك أنّ المراتب الجسمانية المذكورة تكون محفوظة بعد حدوث النفس أيضًا؛ أي النفس بعد الحدوث لها مراتب أيضًا جسمانيّة لها نسبة الوجود الرابطي إلى البدن بنحو مشابه للمراتب الجسمانية التي كانت متحققة إلى حين حدوث النفس؛ كالمرتبة النباتية والمعدنية والعنصرية، مضافًا إلى المراتب غير الجسمانية التي لم تكن قبل حدوثها؛ أي إنّ

(1) صدر المتألّهين، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص142.

للنفس بعد حدوثها وقبل الموت ما دامت مرتبطة بالبدن وتدبّره وبالتصرف فيه فإنّ لها وجودًا رابطيًّا وتكون قائمة بالبدن في المراتب المذكورة، ولا يمكن أن تنفكّ عنها، بنحو تزول هذه المراتب بحدوث الموت وزوال البدن.

الاستدلال

لإثبات كون النفس جسمانية الحدوث لا أقلّ من وجود استدلالين على ذلك:

1ـ الاستدلال المأخوذ من السؤال الثالث والجواب عنه والذي تعرّضنا له مفصلًا ضمن فروع ثلاثة. ولم يذكر صدر المتألّهين هذا الاستدلال بشكلٍ صريح في أي موضع.

2ـ الاستدلال المتضمّن لإثبات الحركة الجوهرية الاشتدادية في النفس عن طريق إثبات أنها جسمانية الحدوث. وقد تعرّض صدر المتألّهين لهذا الاستدلال تفصيلًا.

الاستدلال الأول

نذكر الاستدلال الأول بشكل مختصر؛ لأنّ ما لا بدّ له من توضيح لفهم مقدماته تقدم التعرض له. وهذا الاستدلال يبتني على مقدمتين:

1ـ النفس إمّا أن تكون جسمانية الحدوث أو لا تكون حادثةً أصلًا لا غير؛ لأنّه وبناء على ما تقدّم في السؤال الثالث فقد ذكرنا:

1ـ 1ـ إذا لم تكن النفس جسمانية الحدوث فلا يمكن أن تتعلّق بأي بدن؛ لأنّ إمكان مثل هذا الأمر مستلزم للترجّح بلا مرجّح، وهو محال، والمفروض:

1ـ2ـ أنّ البدن مرجّح حدوث النفس في لحظة خاصة من الفاعل المجرّد التام الذي له نسبة واحدة إلى كافة لحظات الزمان، إذًا:

1ـ3ـ إذا لم تكن النفس جسمانية الحدوث فلن يكون لها مرجّح للحدوث؛

ولكن:

1ـ4ـ حدوث النفس من الفاعل المجرّد التام بدون مرجّح الحدوث غير ممكن؛ لأنه ترجّح بلا مرجّح وهو محال. ونتيجة ذلك أنّ النفس إذا لم تكن جسمانية الحدوث؛ فلن تحدث أصلًا، مع أنّنا أثبتنا

2ـ أنّ النفس حادثة، إذًا:

فالنتيجة: النفس جسمانية الحدوث.

الاستدلال الثاني

يعتمد صدر المتألّهين في الاستدلال الثاني ـوالذي يُثبت من خلاله أنّ النفس جسمانية الحدوث كما يُثبت وجود مراحل ومراتب جسمانية لهاـ على إثبات أن النفس جسمانية الحدوث **أولا**، ثم واعتمادًا على عدم حاجتها إلى البدن بقاء أو بحسب الاصطلاح اعتمادًا على تجرّدها الذي ثبت سابقًا يستنتج الحركة الجوهرية للنفس. وهذا الاستدلال يشتمل على المقدمات الآتية:

1ـ بين الماهية النوعية والجنس والفصل اتحادٌ في الخارج؛ أي تلك الواقعية الخارجية التي هي مصداق الماهية النوعية، هي بعينها بلحاظ آخر مصداق الماهية الجنسية وهي بعينها بلحاظ آخر مصداق ماهية الفصل. فهذه الواقعية بعينها وجودٌ لماهية النوع والجنس والفصل، وذلك **أولا**:

1ـ1ـ الماهية النوعية والجنس والفصل يمكن حمل أحدها على الآخر، مثل: كل إنسان حيوان، جسم وجوهر، كل ناطق حيوان جسم وجوهر، بعض الجواهر أجسام أو بعض الحيوان إنسان أو ناطق وإلى آخره. وتتوقّف صحة حملِ محمولٍ على موضوعٍ على أن يكون الموضوع والمحمول موجودين في الخارج بوجودٍ واحد؛ أي تلكَ الواقعية التي في الخارج هي مصداق الموضوع هي بعينها بلحاظ آخر مصداق المحمول أيضًا، وباختصار يتوقف على الاتحاد الخارجي بين الموضوع والمحمول؛ **ثانيًا**:

1ـ2ـ يتفق كافّة الفلاسفة على أنّ عروض كل من الماهية الجنسية والفصلية على الآخر هو عروض تحليليّ ذهنيّ صرف، وليس عروضًا خارجيًّا ومعنى هذا الكلام أنّ من غير الممكن لجنس وفصل ماهية بل أجناسها وفصولها أن تكون موجودة في الخارج بوجودات يغاير بعضها بعضَها الآخر وأن يكون لها مصاديق يغاير بعضها بعضَها الآخر. ونتيجة ذلك أن الجنس والفصل من كل ماهية بل أجناسها وفصولها متحدة خارجًا؛ ومن جهة أخرى:

2ـ النفس في المركبات الطبيعية الحية كالإنسان هي بديل الصورة في المركبات الطبيعية غير الحيّة، كأنواع الجمادات؛ أي:

3ـ الوجود الخارجيّ للنفس والصورة مبدأ للفصل المنطقي المأخوذ في حدّ ماهية النوع المركب، ويطلق عليه بالاصطلاح «الفصل الاشتقاقي» للمركّب الطبيعي، أو بعبارة أخرى: الفصل الاشتقاقي هو الوجود الخارجي نفسه للفصل المنطقي، وهذا المطلب هو ما يعبّر عنه أيضًا بأن الفصل المنطقي متّحد مع الفصل الاشتقاقي؛ ومعنى هذا الكلام أنه:

4ـ الوجود الخارجي للنفس والصورة بعينها مصداق الفصل المأخوذ في الماهية النوعية، ولذا وبناء للمقدّمة الأولى التي تنصّ على أنّ جنس الماهية وفصلها متّحدان في الخارج:

5ـ الوجود الخارجي لنفس الإنسان، من حيث هو مصداق الماهية اللابشرط للفصل ـالناطقـ هو بعينه مصداق جنس الإنسان، بل مصداقُ كل جنس للإنسان أيضًا؛ كالجوهر أو الجسم أو الجسم النامي أو الحيوان إذا لوحظ لا بشرط. ولذا يقول صدر المتألّهين:

«الجوهر النفساني الإنسي متّحد الوجود بالجسم النامي الحساس وهو الحيوان»(1).

ويقول أيضًا: «النفس الإنسانية بما هي فصلٌ، لا بما هي صورة، يحمل

(1) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص344.

عليها الجسم بما هو جنس لا بما هو مادّة»[1].

بناءً عليه يمكن القول:

6ـ النفس واقعية جسمانية وليست مجردة؛ مع أنّه قد ثبت لدينا:

7ـ النفس واقعيّة مجردة وليست جسمانية؛ أي إنها قابلة للبقاء بلا أي مادة أو جسم ومن ذلك أنها ليست بحاجة للبدن في بقائها؛ ومن الواضح أنه:

8ـ لا يمكن لواقعية واحدة أن تكون في زمان واحد جسمانية ومجرّدة إلا أن تكون وبسبب الحركة الجوهرية وعلى امتداد الزمان ذات مراحل تكون في بعضها جسمانية وفي بعضها الآخر مجرّدة وروحانية؛ وحيث إنّ:

9ـ النفس في مراحل ما بعد الحدوث وبالاصطلاح في حال البقاءِ مجرّدةٌ روحانيّةٌ، فلا بدّ من القبول بأنّه:

10ـ النفس في مراحل ما قبل الحدوث جسمانية؛ أي هي في البداية واقعية جسمانية ثم تتبدل بالحركة الجوهرية الاشتدادية إلى واقعية مجرّدة روحانية، وبالاصطلاح هي جسمانية الحدوث روحانية البقاء؛ مضافًا إلى هذا:

11ـ نفس الإنسان التي هي في حال البقاء مجرّد روحاني تبقى مرتبطة بالبدن إلى أن يحل بها الموت؛ بنحو يكون التركيب بينهما سببًا في حدوث النوع الطبيعيّ للإنسان؛ ومن هنا، واستنادًا إلى المقدمات المشابهة للمقدمات من الأولى حتى السابعة يمكننا استنتاج:

12ـ أنّ النفس حتى في مراحل ما بعد حدوثها، أي في حال بقائها وهي بحسب الفرض مجردة روحانية، هي أيضًا واقعية جسمانية؛ ولكن من الواضح أنه:

13ـ من غير الممكن للواقعية الواحدة، وفي مرحلة واحدة أن تكون جسمانية ومجرّدة، إلا أن يكون لها في تلك المرحلة مراتب تكون في بعضها جسمانية وفي بعضها مجردة روحانية؛ ولذا:

---

(1) المصدر نفسه، ص345.

14ـ فللنفس إلى ما قبل الموت وانقطاع صلتها بالبدن مضافًا إلى المراتب المجردة الروحانية، مراتب جسمانية مادية فهي بنحوٍ عين البدن وتزول بزواله؛ إذًا:

فالنتيجة: **أولًا** النفس جسمانية الحدوث؛ **وثانيًا** لها وجود رابطي، أو بتعبير أدقّ أولًا للنفس مراحل عرْضية زمانية لكل واحدة منها مراتب طولية؛ **ثانيًا**، النفس في مراحل قبل الحدوث وفي كافة مراتبها جسمانية؛ **ثالثًا**، النفس في مراحل ما بعد حدوثها في مراتب جسمانية وفي مراتب مجرّدة[1].

22ـ7ـ اتّصال مراتب النفس

الجواب عن السؤال الثاني

لمّا كانت مراحل النفس ومراتبها متطابقةً، فلا بدّ من قبول الاتّصال والاستمرار بين مراتب النفس في كلّ مرحلة من مراحلها، بحيث تشكّل سلسلة مترابطة مستمرّةً، تختتم من جهة بالبدن وقواه ومن جهة أخرى بأعلى مرتبة مجردة لوجود الإنسان، وبينهما مراتب متوسطة كلما اقتربنا بها من البدن كانت ماديّتها أقوى وتجرّدها أضعف وكلّما اقتربنا بها من مراتب المجرد كانت ماديّتها أضعف وتجرّدها أقوى. وبحسب التعبير الاصطلاحيّ فإنّ مراتب وجود الإنسان تشتمل على نوعي اتصال غير جسمانيين. فلا ينبغي أن نتصور أن بين البدن والنفس أو بالاصطلاح بين المراتب المادية والمجردة لوجود الإنسان ثمة حدودًا أو خلأً، بنحوٍ يكون من طرف أمور مادية تمامًا وجسمانية كالبدن وقواه يكون التأثير فيها والتأثّر منها مشروطًا بوجود ارتباط وضعي ومكاني معها؛ ومن طرف آخر أمر مجردًا بلا وضع، كالنفس التي لا يمكن أن يكون لها ارتباط وضعي ومكاني مع أي شيء لكي تؤثّر فيه أو تتأثر به، كما كان يرى الفلاسفة قبل صدر المتألّهين وكان محل تأكيد في فلسفة الغرب من قبل ديكارت وأتباعه. ولا شك في أنّ وضع مثل هذه الحدود والاعتقاد بمثل

(1) انظر: المصدر نفسه، ص344ـ345.

هذه الثنوية تجعل كلّ شكلٍ من أشكال العلاقة بين البدن والنفس مستحيلة وغير معقولة. وقد أشرنا إلى هذا الأمر خلال الحديث عن السؤال الثاني في الفرع الثاني على وجه التحديد؛ مع الالتفات إلى أنّ نظريّات هؤلاء الفلاسفة لا توصل إلّا إلى هذه النتيجة[1].

نعم، فقط أصالة الوجود والمراتب التشكيكية المتصلة للوجود تسمح وعلى أساس الفعل والانفعال بين النفس والبدن بالقول إن بين الاثنين اللذين أحدهما جسماني له وضع والآخر مجرّد بلا وضع مراتب أخرى متوسطة ليست مجردةً محضًا وليست مادية محضًا، بل لكلّ واحدة منها جهةٌ أو جهاتٌ مادية وجهة أو جهات مجرّدة، وقوّة وضعف هذه المادية وهذا التجرّد يرتبط بمقدار البعد والقرب في المرتبة المذكورة من البدن أو النفس. وبعبارة أدقّ، ترتبط بقلّة أو كثرة الوسائط بين تلك المرتبة والمرتبة المجرّدة المحض أو المرتبة المادية المحض. فكلّما كانت الوسائط المتوسطة بين المرتبة الخاصة ومرتبة المجرّد المحض أكثر كانت مادية تلك المرتبة أقوى، وكلما كانت الوسائط أقلّ كان التجرّد أقوى؛ وإن لم نحط بعد بهذه المراتب وما زالت مجهولة:

«إنّ كلًّا من النفس والبدن ليس بمنفصلٍ عن الآخر انفصالًا لا يوجد بينهما متوسّط فيه جميع معاني كلّ واحدٍ من الطرفين على وجهٍ يليق به. وكذا الكلام في كلٍّ من الطرفين، وذلك الوسط في تحقّق وسطٍ آخر حاجز بينهما وهكذا؛ إذ الوجود النازل من كل درجة عالية إلى درجة سافلة لا بدّ من أن يمرّ على درجاتٍ متوسطة بينهما متفاوتة بالشدّة والضعف على نعت الاتصال من غير خلل وفرجة، كما مرّ في مباحث العقول ودلّ عليه الإمكان الأشرف وهكذا في الصفات الوجودية.

وهذه مسألةٌ شريفةٌ عظيمةٌ الجدوى لم أرَ أحدًا نصّ عليها ولا وجدت أيضًا في كتاب إليها إشارة، فهي يتيمة الدهر»[2].

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج2، ص1060ـ1061، البحث الثالث.

(2) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص457؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة**=

22-8- قدم النفس أو تاريخها الطوليّ

يشير صدر المتألّهين في مواضع من مصنّفاته إلى قدم النفس: فاعل النفس خارج الزمان وقديم، وتام الإفادة، ومعلول مثل هذا الفاعل من غير الممكن أن ينفكّ عنه. فالنفس أيضًا قديمة غير حادثة بحدوث البدن. نعم، تصرّف النفس في البدن وتدبيرها له مشروطٌ بوجود البدن واستعداده لتصرف النفس وتدبيرها:

«إنّ النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علّتها وسببها والسبب الكامل يلزم المسبّب معها، فالنفس موجودةٌ مع سببها؛ لأنّ سببها كاملُ الذات تامُّ الإفادة وما هو كذلك لا ينفكّ عنه مسبّبه، لكنّ تصرّفها في البدن موقوفٌ على استعداد مخصوص وشروط معينّة»[1].

فهل ينقض كلامه هذا موقفه السابق من حدوث النفس وكون هذا الحدوث جسمانيًّا؟ وهل ينبغي عدّ أحد هذين القولين هو مختاره النهائي والحكم بتراجعه عن القول الآخر؟ أم يمكن الجمع بين القولين؟ لا شكّ في أنّ الشق الثاني صحيحٌ؛ وذلك لأنّه يؤكّد مباشرة بعد هذا الكلام على أنّ نفس الإنسان حادثةٌ وأنّ حدوثها جسماني. ومن الواضح أنّ هذا التأكيد منه لأجل أنّ المعنى الذي أراده من قِدَم النفس لا يتنافى مع حدوث النفس ولذا كان يعتقد بهما معًا. وبعبارة أخرى: مراده من النفس في العبارة المذكورة أعلاه وفي العبارات المشابهة لها ليس الوجود الخاص للنفس الذي كان محلّ بحثنا إلى الآن، بل الوجود أو الوجودات الأشرف لها. ويشهد لهذا أنّه وفي حكمة

=**الإشراق**، ص462؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص74-76 و104-105.

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص346-347؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص441. نعم، الجدير بالقول إن هذا البحث ورد في كتابيه: **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص441-450، و**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص343-378، بعبارات متشابهة بل واحدة أحيانًا وبشكل تفصيلي، بنحو يمكن إرجاع كل قسم من البحث بنحو البدل إلى كلا الأثرين.

الإشراق وبعد العبارة المذكورة وضمن ردّه على إشكال يرد على هذا المطلب يوضح المدّعى بالنحو الآتي:

«قد مرّ أنّ كلّ ما يوجد في هذا العالم من الأنواع المحصلة فله صورة في العالم الأعلى»[1].

وهذا يدلّ صراحةً على أنّ كلامه ناظر إلى وجود أشرف للنفس لا الوجود الخاص لها؛ الوجود المجرّد العقلي التامّ الذي هو في طول النفس، والمبدأ الفاعليّ لها وهو ما يعبّر عنه: بـ«وجودُ النفس في المبدإ العقلي»:

«ليس لك أن تتوهّم ممّا ذكرنا أنّ وجود النفس في المبدإ العقلي وجود شيء في شيء بالقوة... وذلك لأنّ وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل»[2].

وتوضيح ذلك أنّه وبناء لما تقدّم في الفصل الرابع فإنّه وعلى أساس التشكيك في الوجود فالواقعية التي هي علة فاعلية للشيء وجودٌ أشرف من ماهية الشيء. فالواقعية التي هي علة فاعلية للنفوس الإنسانية، أي العقل الفعّال، وجودٌ أشرفُ عقلي للنفوس كافة ولأن لهذه الواقعية تجردًا عقليًّا تامًّا كانت وجودًا أشرف عقليًّا لها جميعًا. وكذلك الحال في العلة الفاعلية للعقل الفعّال فإنّها أيضًا في طول العقل الفعّال وجودٌ أشرف آخر للنفوس المذكورة وهكذا. وعلى هذا الأساس فلكلّ نفس وجودات أشرف عقلية متعددة مترتبة يمكن القول بالنسبة إلى كل واحدة منها إنّ النفس بنحو أشرف وفي طبقة أعلى:

«لو تيسّر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك، لرأيت هويّات متعددة متخالفة الوجود كلٌّ منها تمامُ هويتك، لا يعوزها شيء منك، تشير إلى كل واحدة منها

---

(1) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص446؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص368-369.

(2) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص367؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص446.

بـ: أنا»[1].

بناءً عليه، لا ينبغي أن يُظنّ أنّ مراد صدر المتألّهين من دعوى قدم النفس أن هذه النفس الإنسانية موجودٌ مجرّدٌ عقليٌّ تامٌّ وقديمٌ كسائر العقول، مع اختلاف عنها بأنه وبمحض حدوث البدن يكون له مع البدن معيّةٌ فيتصرّف فيه ويدبّره، كما هو المنسوب إلى أفلاطون؛ لأنّ هذا الفرض يبتني على اتّحاد النفس ووحدتها على الرغم من اختلاف حالتيها وتنافي إحداهما مع الأخرى، وهاتان الحالتان هما: حالة ما قبل وجود الجسد حيث تكون النفس موجودًا مجرّدًا عقليًّا مستغنيًا عن البدن وغير محتاج إليه، والحالة الثانية هي حالة كون النفس موجودًا مجرّدًا نفسانيًّا غير تامٍّ ومرتبطًا بالبدن ومحتاجًا إليه في تصرّفه وأفعاله. ولا يخفى التنافي بين الحالتين وعدم إمكان الحكم بالوحدة بينهما:

«أصل هذا التناقص إنّما نشأ من فرضِ أمرين متنافيين: كون النفس نفسًا وكونها مجرّدة من التعلقات البدنية في الأزل»[2].

كما لا ينبغي أن يُظنّ أنّ مراد صدر المتألّهين من قدم النفس أنّ النفس، وعلى الرغم من أنها مجرّد غير تام وأمر نفساني قديم، موجودة قبل حدوث البدن؛ لأن هذا حتى على رأي الفلاسفة السابقين مستلزم للتعطيل وهو محال؛ بل كما إنّ الوجود الأفضل للماهية مع الوجود الخاص لها واقعيتان متغايرتان وليسا واقعيّة واحدة، إلا أنّ بينهما نوعًا من الاتحاد، فالوجود العقلي للنفس أيضًا قديم ومتقدّم على البدن وهو مع الوجود الخاص به الحادث بحدوث البدن والمرتبط به واقعيّتان وليسا واقعية واحدة. ومن هنا، يستنتج بعد عبارته الأخيرة النتيجة الآتية:

«فالحقّ ما أشرنا إليه غيرَ مرة، أن معنى كون النفس موجودة قبل البدن أنّ لها وجودًا عقليًّا مباينًا لهذا الوجود»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص370.

(2) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص449.

(3) المصدر نفسه. يؤكّد صدر المتألهين على أن الوجود القديم للنفس غير الوجود الحادث لها؛ من ذلك=

وفي موضع آخر من هذا المبحث نفسه يذكر هذا المفاد بعبارات أكثر صراحة: وأنه من غير الممكن لشخصٍ من الجوهر ـأو أشخاص متعددين من جوهرٍ، كلّ واحد ـأن يكون قبل حدوث البدن- بنحو يكون فارغًا عن الاشتغال بالبدن موجودًا في عالم العقل، وهو نفسه بعد حدوث البدن يكون مشتغلًا بالتصرف فيه وتدبيره:

«إنّ الأمر ليس كما زعموه من أنّ جوهرًا واحدًا بالعدد [أو أشخاصًا جوهريّةً عدديّةً] كان [أو كانت] قبل البدن في عالم العقل ومعه في عالم الأبدان؛ لأنّ ذلك ظاهر الفساد»[1].

لأنّه لو كان الأمر كذلك، وبملاحظة عدم إمكان الجمع بين نحو الوجود العقلي والنفسي في شخصٍ واقعيةٍ واحدة، وإن كان ذلك في زمانين، يلزم أن يتّصف شخصُ واقعيّةٍ واحدةٍ بأمرين متنافيين أو صيرورة شخص الواقعية الواحدة شخصين:

«فإنّ الواحد العددي لا يمكن أن يكون له، بما هو واحدٌ عدديٌّ، تارةً وجودٌ عقليٌّ وأخرى وجود بدنيٌّ وهذا أمرٌ واضحُ البطلان»[2].

إنّ الالتفات إلى أنّ وجود النفس قبل البدن ووجودها بعد البدن هما

=قوله: «إن النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الطبيعة وأن كلًّا من الوجودين غير الآخر» (المصدر نفسه، ص443)؛ «للنفوس الإنسانية كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الحس وكينونتها هناك غير كينونتها ها هنا» (المصدر نفسه، ص445)؛ «إن للنفوس كينونة أخرى عقلية قبل وقوع هذه الكينونة التعلقية النفسانية، كما إن للأشياء الخارجية كينونة علمية في القضاء السابق الإلهي وهي هناك مصونة عن التغيّر والتبدل قبل وقوعها في المواد الكونية المتجددة» (المصدر نفسه)؛ «اعلم أن الوجود التجرّدي للنفوس غير الوجود التعلّقي لها» (المصدر نفسه، ص446)؛ «وجود النفوس عند مبدئها العقلي وأبيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزٍ ولا متفرّق» (المصدر نفسه)؛ «إن لها كينونة أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله تعالى من الصور العقلية» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص332؛ المصدر نفسه، ص362ـ363 و366 و368).

(1) المصدر نفسه، ص448.

(2) المصدر نفسه.

واقعيّتان ووجودان متغايران، يسهّل فهم الكثير من كلمات صدر المتألّهين؛ من ذلك:

1) أنّ النفس من حيث هي وجود عقليٌّ متقدم على البدن ثابتة لا تتغيّر ومن حيث إنها وجود نفسانيٌّ مع البدن ومشتغلٌ به سوف تكون عرضةً للتغييرات الجوهرية والعرضية[1]؛

2) لا يمكن للوجود العقلي للنفس أن يتعلّق بالبدن ويشتغل بالتصرّف فيها وتدبيرها كما لا يمكن لوجودها النفسانيّ أن يتحقّق من دون تعلّقه بالبدن واشتغاله بالتصرّف فيه وتدبيره[2]؛

3) النفس قبل تعلقها بالبدن متحدةٌ مع العقل الفعّال وبعد التعلّق بالبدن متحدة مع البدن. وبعبارة أخرى: وجود النفس قبل البدن ليس شيئًا سوى الاتحاد مع العقل الفعّال:

«إنّ وجود النفوس مجردة عن الأبدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقليّ الفعّال، كما إنّ وجودها في عالم الأجسام عبارة عن تعدّدها وتكثّرها بحسب تكثّر الأجسام المتعلّقة بها وتعددها»[3].

وواضحٌ أنّ المقصود من الاتحاد بين النفس والعقل الفعّال أحد أمرين: هذا الاتحاد بين الوجود الأعلى والأشرف للشيء والوجود الخاص به؛ أي صدق قضية أنّ وجود العقل الفعّال هو بنفسه وجود النفس بنحوٍ أعلى وأشرف؛ أو أنّ الوجود الأعلى للنفس هو بعينه وجودُ العقل الفعّال، كما إنّ قيد «في عالم المفارقات» يشير إلى ذلك، وليس المراد اتحاد واقعيّتين خارجيتين بالفعل مع

(1) «إن للنفوس كينونة أخرى عقلية قبل وقوع هذه الكينونة التعلّقية النفسانية، كما إن للأشياء الخارجية كينونة علمية في القضاء السابق الإلهي وهي هناك مصونة عن التغيّر والتبدّل قبل وقوعها في المواد الكونية المتجددة» (صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص445).

(2) «هي بما هي عقل لا اشتغال لها بالجسم أصلًا وهي من حيث إنها نفس لا يخلو عن تدبير وتصرف أصلًا» (المصدر نفسه، ص446).

(3) المصدر نفسه، ص447؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص372.

بعضهما، حتى يكون مشمولًا لقاعدة «اتحاد الاثنين محال»؛

4) كافة النفوس وقبل أن تتعلّق بالبدن متّحدة مع بعضها في عالم العقل، وبعد التعلق بالبدن تتعدد وتتكثّر بتعدّد الأبدان:

«النفوس كانت في عالم العقل شيئًا متّحدًا عقليًّا وفي هذا العالم نفوسًا متكثرة لأبدان طبيعية»[1].

ليس المراد من اتّحاد النفوس مع بعضها قبل البدن، اتحاد واقعيّة متكثّرة بالفعل، بل المراد اتحادها في الوجود الأفضل العقليّ الذي هو العقل الفعّال نفسه؛ أي الوجود الأفضل العقلي لها جميعًا واقعية واحدة بسيطة. فهي جميعها مشتركة في هذا الوجود ونتيجة ذلك أنّها جميعها متّحدة في ما بينها في هذا الوجود؛ كما إنّ كافّة أفراد الإنسان مشتركة في مفهوم الإنسان ونتيجة ذلك كان بينهم اتحاد في الذهن في مرتبة العقل. وباختصار؛ لأنّ كلّ نفس متحدة مع العقل الفعّال، فإنّ كافة النفوس متحدة مع بعضها في عالم العقل. ومن هذا الكلام يمكننا القول إنّ معنى هذا الكلام:

5) لا وجود لنفوس غير متناهية في عالم العقل بنحو الكثرة والترتيب حتّى يستلزم التسلسل والمحال:

«ليس وجود النفوس غير المتناهية في العالم العقلي على سبيل الكثرة ونَعْتِ العددية ولا أنّها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي»[2].

لأنّنا ذكرنا أنّ كافة النفوس متحدة في عالم العقل مع بعضها وليست متغايرة ولا متكثّرة حتى يكون للحديث عن الترتيب والتسلسل معنى ها هنا؛

6) النفس تتنزّل من عالم العقل إلى البدن، أو أنّ النفس هي سقوطُ العقل الفعّال ونزوله في الأبدان، والمقصود من هذا السقوط والنزول ليس تبدّل

(1) المصدر نفسه، ص446؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص368_369؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص443.

(2) المصدر نفسه؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص367.

المحلّ أو التجافي[1]، بل هو صدور النفس من العقل الفعّال:

«سقوط النفوس [ونزولها] عبارة عن صدورها عن سببه الأصلي ونزولها عن أبيها المقدس العقلي»[2].

وقد ورد في عددٍ من المواضع في عبارات صدر المتألّهين إطلاق «الأب المقدّس» على العقل الفعّال وهو المبدأ الفاعلي للنفس[3]؛

7) تبديل الشيء الواحد إلى أشياء متكثّرة لا ينحصر بالأجسام وانفصالها، بل يمكن أن يتحقق في الجملةِ عبر نزول الوجودِ من نشأةٍ سابقةٍ إلى نشأة لاحقةٍ؛ كالعقل الفعّال الذي هو واقعية بسيطة واحدة تتبدّل من خلال نزولها إلى نشأة الطبيعة وعالم الأبدان إلى نفوس متكثرة. كما إنّ تبديل الأشياء المتكثّرة إلى شيءٍ واحدٍ لا ينحصر بالأجسام والاتصال بها، بل يمكن تحققه من خلال الصعود من نشأة إلى نشأة أعلى:

«إنّ النزول من نشأة سابقة إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد وعكسه يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد منحصرًا في المقادير والأجسام»[4].

بناءً عليه، فكما إنّ نزول النفس من عالم العقل لا يستلزمُ قلّةَ موجودات عالم العقل، فإنّ صعودها إلى عالم العقل عن طريق الحركة الجوهرية الاشتدادية غير مستلزم لازديادها.

سؤالٌ وجوابٌ

يمكن أن يُطرح هنا سؤال هو: أنّ نزول النفس من عالم العقل هو بمعنى صدورها وفيضانها من العقل الفعّال؛ ولكن ما معنى صعودها؟ في الجواب

(1) المصدر نفسه، ص354، تعليقة السبزواري، رقم 1.

(2) المصدر نفسه، ص443 و358 و365.

(3) استعار صدر المتألّهين هذا التعبير من النصارى: «وإطلاق الأب على الفاعل كان شائعًا عند النصارى» (صدر المتألّهين، تعليقة بر حكمة الإشراق، ص459).

(4) المصدر نفسه، ص442؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص352_353.

عن هذا السؤال كثيرًا ما يذكر أنّه الاتصال المعنوي مع العقل الفعّال أو الفناء فيه[1]، وأما معنى الاتصال المعنوي الذي يبدو أنه بمعنى المشاهدة عن قرب والذي تعرّضنا له بالحديث سابقًا، فصدر المتألّهين تارة يقول وجود النفس في نفسها بعينه للبدن[2]، وفي مسير الحركة الاشتدادية الجوهرية أي في السير الصعودي يكون لنفسه ابتداءً ثم يصبح لعلّته أحيانًا[3].

ولكن من جهة أخرى، فإنّ النفس وبسبب معلوليّتها هي من بداية حدوثها أي في سيرها النزولي وجودها لعلّتها ومن الواضح أن تحصيل الحاصل محالٌ. ومنه يتّضح أنّ حرف الإضافة أي اللام في «لعلّته» استُعمِلت في معنيين: في السير النزولي، للإشارة إلى نوع من الارتباط ليس سوى الإفاضة والصدور والإيجاد؛ وفي السير الصعودي، للإشارة إلى نوعٍ آخر من الارتباط وبحسب القاعدة ليس سوى الاتّصال المعنويّ والمشاهدة عن قرب.

سؤالٌ

في ختام هذا الفرع يبقى سؤالٌ مهمٌّ. وذلك أنّنا لاحظنا أنّ ما تقدّم من مطالب في هذا الفرع يرجع في الحقيقة إلى بحثِ أنحاء وجود الماهية الواحدة، وهو البحث نفسه الذي تعرضنا له في خصوص النفس وليس مطلبًا جديدًا. فالحديث عن الوجودين يتعلّق بمرتبتين من المراتب التشكيكية للوجود مع مجموعتين مختلفتين من الأحكام: أحدهما عقليٌّ قديمٌ وثابتٌ واحد ومتقدم على البدن، والآخر نفساني حادث ومتغير ومتكثر ومتعلق بالبدن، نعم، بمقتضى هذه الوحدة التشكيكية فإن الأول وجود أفضل لماهية النفس والثاني هو وجودها الخاص. ألم يكن الأجدر بصدر المتألّهين أن لا يدرج هذا البحث

(1) انظر: المصدر نفسه، ص375؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص450.

(2) عبارة أن وجود النفس في نفسها عين وجود البدن إشارة إلى رأي صدر المتألّهين من أن إضافة النفسية ذاتي وجود النفس.

(3) انظر من ذلك: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص450؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص377.

ضمن عنوان تقدم النفس على البدن أو قدم النفس وأمثال ذلك بما يسبب سوء الفهم؟ وبعبارة أخرى: لماذا كانت معالجته للبحث بهذا النحو؟

الجواب

يجيب صدر المتألّهين بنفسه عن هذا السؤال. فإنّه في هذا البحث كان يقف في مواجهة الفلاسفة السابقين الذين ينكرون المراتب التشكيكية للوجود والوحدة العينية بين المراتب. فهؤلاء كانوا يعتقدون بالنفس وبأن العلة الفاعلية لها موجودٌ عقليٌّ قديمٌ متقدّم على البدن؛ ولكن مع ذلك كانوا ينكرون دعوى أنّ العلة المذكورة وجودٌ أفضل للنفس أو أنّها في الحقيقة هي النفس في مرتبة أعلى وأشرف، ونتيجة لذلك لم يمكنه جعل أحكام العقل هي أحكام النفس ذاتها في مرتبة أكمل وأحكام النفس هي أحكام العقل نفسها في مرتبة أدنى. فلا بدّ ومن خلال معالجة هذا البحث من توضيح هذه الوحدة وتسرية أحكام العقل والنفس أحدهما إلى الآخر بالنحو الذي تم. ومن هنا بعد أن يستعرض الأفكار الأساسية للفلاسفة السابقين في باب النفس واعتبارها أضعف من أن تحل مشكلات النفس، يتعرض لهذا البحث وبعد تقديمه لمدّعاه ـ وفي أول عبارة نقلناها له في هذا الفرع ـ يقول مباشرة في تعليقته على حكمة الإشراق:

«ووجود سببها [قبل البدن] معلوم عند أهل النظر، إلا أنّ كمال السببية موهومٌ غير مقطوع به عندهم»[1].

---

(1) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص441.

(23)
البدن والنفس

أشرنا في المباحث السابقة وفي مناسبات عدّة إلى أنحاء ارتباط البدن بالنفس. ولا سيما في الفصل السابق الذي خصصناه للبحث عن حدوث النفس، وهو دور البدن كمرجّح لحدوث النفوس في آنات خاصّة وبعددٍ خاص، وقد عالجنا خلال تتبّعنا للإشكال الوارد على هذه النظرية أسئلةً ثلاثة أساسية تتعلّق بنحوِ ارتباط البدن بالنفس باعتبار أنّها من جهةٍ تكون جسمانية ومن جهةٍ أخرى مجرّدة. والمحلّ الحقيقي لهذه الأسئلة يرتبط بهذا الفصل، ولكن لأن نظرية كون النفس جسمانية الحدوث تتكفّل بتقديم إجابات مناسبة تعرّضنا لها في ذلك الفصل ولا حاجة إلى تكرارها. وبناء عليه، ففي هذا الفصل سوف نتعرّض بالبحث لمسائل أخرى في هذا المجال، أي البحث عن وجود الارتباط العلّي-المعلوليّ بين النفس والبدن أو عدمه. وسوف نرى أنّ الاختلاف الأساسَ بين صدر المتألّهين والفلاسفة السابقين في هذا الباب يرجع إلى هذه المسألة وهو أنّ هؤلاء الفلاسفة ينكرون أي علاقة علّية-معلولية بين النفس والبدن، وأما هو فمن خلال التأكيد على أنّ ارتباط النفس بالبدن هو ذاتي وجود النفس، يصل في النتيجة إلى أنّ البدن والنفس بحكم المادة والصورة، فبينهما علاقة علّية-معلولية حقيقية؛ بالنحو نفسه من العلاقة العلّية-المعلولية بين المادة والصورة؛ ولهذا يمكننا أن نعتبر أنّ الهدف الأساس لهذا الفصل إثبات هذه النظرية والمعروفة بـ «الوجود الرابطي للنفس» وتتبّع نتائجها، ومقدمة ذلك

تتمثل بالبحث عن وجود علاقة وارتباط العلّية-المعلولية بين النفس والبدن أو عدمه. وبملاحظة هذا الأمر فإنّ من الأفضل أن نبحث مطالب هذا الفصل في مرحلتين. ففي المرحلة الأولى نبحث عن مطلق علاقة العلية-المعلولية بين البدن والنفس، وفي المرحلة الثانية نبحث عن خصوص الوجود الرابطي للنفس.

المرحلة الأولى: البحث عن علاقة العلية-المعلولية بين البدن والنفس

رأي ابن سينا

ذكرنا أنّ ابن سينا والفلاسفة السابقين ينكرون أي نوع من علاقة العلية-المعلولية الحقيقية بين البدن والنفس، سواء أكانت عليّة فاعلية أم غائية أم صورية أم مادية أم قابلية. فلا البدن يوجد النفس ولا النفس كذلك، حتى يكون أحدهما علّة فاعلية للآخر. ولا البدن في سيره التكاملي تبدل إلى نفس ولا النفس إلى بدن حتى يكون أحدهما علة غائيّة للآخر. كما إنّ النفس وجود بسيط غير مركب من مادة وصورة لكي يكون البدن جزءًا ماديًا أو صوريًا لها ويكون بذلك علة مادية أو صورية لها. والبدن وإن كان واجدًا لمثل هذا التركيب ولكن النفس ليست جزءًا ماديًا ولا صوريًا له حتى تكون علة مادية أو صورية للبدن. كما إنّ أيًا من البدن والنفس ليس علة قابلية للآخر؛ أي ليس أحدهما محلًّا للآخر، كما تكون المادة محلًا للصورة.

أما أنّ النفس ليست محلًّا للبدن فواضح، وأما أن البدن ليس محلًّا للنفس فلأن كل حالٍّ في محل يكون قائمًا به، بنحو لا يمكن بقاؤه من دون ذلك المحل؛ وقد أثبتنا أنّ النفس مجردة ولا تقوم بأي جسم. فالنفس ليست حالّة في البدن، ولذا لا وجود لأيّ نوعٍ من العلية الحقيقية بين النفس والبدن. وبعبارة أخرى: ليس لأيّ من النفس والبدن توقّفٌ في أصل وجوده على الآخر ولا احتياج. وبحسب التعبير الاصطلاحيّ وجود كلٍّ منهما في نفسه مستقلٌّ عن الآخر:

«إمّا أن يكون [البدن] علة فاعلية والجسم بما هو جسم لا يفعل شيئًا، وإمّا أن يكون علة قابلية وقد بيّنّا أنّ النفس غير منطبعة في البدن ومحالٌ أن يكون الجسم علّةً صورية للنفس»[1].

نعم، للنفس والبدن تأثيرٌ وتأثّرٌ متبادلٌ من جهات أخرى.

أنحاء تأثير البدن في النفس

طبقًا لما تقدّم في الفصل السابق فإنّ للبدن أربعةَ أدوار مختلفة في النفس:

1) فهو مرجّح حدوث النفس، أو بحسب الاصطلاح علّةٌ بالعرض لوجودها؛ لأنّه محل إمكانها وحامل استعدادها. فالنفس مع وجود البدن المستعدّ لتعلّقها تتوفّر فيها إمكانية الحدوث؛

2) وهو موجبٌ لكثرة النفوس؛ لأنّ تعدد الأبـدان هو المرجّح لتعدد النفوس بعددها:

«بل البدن علّة [بالعرض] للنفس بالوجه الذي ذكرنا وهو أنّه علّة حدوثها وسبب تخصيص إحداث واحدةٍ دون الأخرى وتعيّنها وتكثّرها»[2]؛

3) وهو يجعلها قابلة للكمال؛ فتركيب النفس والبدن المشتمل على الهيولى يجعل في النفس إمكان أن تتقبّل الكمالات الفاقدة لها؛ كما إنّ تركيب الصورة والهيولى يوفّر للصور مثل هذا الإمكان؛ لأن الهيولى هي منشأ القبول والانفعال في الأشياء. فإذا كانت الأشياء غير مرتبطة بالهيولى لا بالحلول ولا بالشمول ولا بالتركيب، فلا يمكن أن يتحقّق فيها الانفعال، ولا يمكن لها أن تتقبّل صفة

---

(1) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص829؛ انظر أيضًا: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص202ـ203 و318؛ ابن سينا، **النجاة**، ص379ـ380؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص399؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص475؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص515ـ516؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص380ـ381؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص144؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص495.

(2) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص829 و839.

كانت فاقدة لها؛ وختامًا:

4) البدن آلة تكامل النفس؛ لأنّ النفس ولأجل تكاملها لا بدّ من أن ترتبط بالطبيعة وتتصرّف فيها وهذا الأمر لا يتمّ إلا من خلال البدن؛ لأنّ البدن هو الجسم الوحيد الذي ترتبط به النفس بلا واسطة، وتتمكن من التصرّف فيه مباشرة. وارتباط النفس بأي جسم آخر في الطبيعة وتصرّفها فيه لا يتمّ إلا من خلال البدن. ومقولة إنّ البدن هو محلّ تصرفات النفس يشير إلى هذا المطلب؛ أي ما من جسم آخر هو محلّ تصرفها.

أنحاء تأثير النفس في البدن

في المقابل للنفس أدوار ثلاثةٌ مختلفة في البدن:

1) فهي جامع أجزاء البدن من خلال التركيب والمزاجِ الخاص اللازم لتعلّق النفس؛ أي إن القوة المصوّرة للنفس بعد أن تمزِج بدايةً العناصر المتنوّعة بالمقدار اللازم لتحقّق الجسم المعدني تقوم لاحقًا بمزيدٍ من التركيبات المعقّدة التي تجعل الجسم الآليّ بمزاجٍ معتدلٍ ومناسبٍ لتعلّق النفس ليتحقق ما يسمّى البدن؛

2) وهي الحافظ لتركيب البدن ومزاجه. لما كان لكلّ عنصرٍ من العناصر المكوّنة للبدن حيزٌ طبيعيٌّ خاصٌّ غير الآخر، فإنّ العناصر المكوّنة للبدن وباقتضاء الطبع تميل نحو التفرّق والانفصال المؤدّي إلى تلاشي البدن، ولذا لا بدّ للبدن لكي يبقى على تركيبه ومزاجه الخاص من حافظ. وهذا الحافظ في الموجودات الحيّة هو النفس التي فيها؛ كما هو حال الموجودات المركبة غير الحية حيث تقوم بذلك الصورة الحادثة في المركب ويطلق عليها «الصورة المعدنية». مضافًا إلى ذلك فإن النفس تحفظ سلامة البدن من تسلط العوامل المفسدة له:

«النفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلّفتها ومركّبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلا تستولي عليه المغيّرات الخارجية ما دامت النفس موجودةً فيه ولولا

ذلك، لما بقيت على صحّتها... فبيّنٌ أنّ النفس هي مكمّلة البدن الذي هي فيه وحافظة لنظامه الأوّليّ الذي به أن يتميّز ويتفرّق؛ إذ كل جزء من أجزاء البدن يستحقّ مكانًا آخر ويستوجب مفارقة لقرينه وإنّما يحفظه على ما هو عليه شيء خارجٌ عن طبيعته وذلك الشيء هو النفس التي في الحيوان»[1].

وختامًا:

3) النفس هي المدبّرة للبدن، كما تقدم توضيح ذلك في الفصل السابق[2].

النفي المطلق للارتباط الذاتي بين النفس والبدن

يعالج الفلاسفة المدّعى المذكور أعلاه تحت عنوان «النفي المطلق لتعلّق النفس بالبدن». ومرادهم من «التعلّق» أي نوع من الارتباط الذاتي سواء أكان ارتباطًا صدوريًّا أم حلوليًّا أم غير ذلك وسواء أكان ذاتيَّ الماهية أم ذاتيَّ الوجود؛ أي الارتباط المأخوذ في ماهية الشيء المتعلِّق؛ كارتباط المتضايفين في ما بينهما أم الارتباط الذي يكون فقط عين وجود الشيء، كارتباط الفعل بفاعله أو ارتباط الصورة بالمادة أو ارتباط العرض بموضوعه، وبكلمة واحدة كارتباط كل معلول بكل واحدة من علله الحقيقية حيث يكون الوجود في نفسه للفعل أو الصور أو العرض عين إيجاد الفاعل أو عين حلول المادة أو الموضوع. وفي هذا النحو من الارتباط، يكون الوجود لغيره للشيء المتعلِّق بحسب الاصطلاح بعينه هو الوجود في نفسه له، ليس مغايرًا له ولا عارضًا عليه حتى يمكن أن

(1) ابن سينا، الشفاء: النفس، ص26.

(2) نعم، الجدير بالذكر أنه في كتب علم النفس مسألة بعنوان: «هل الجامع هو الحافظ؟» وهو ناظر إلى الدور الأول للنفس. وأهمية هذه المسألة تعود إلى أنه من جهة ثبت أن حدوث النفس مشروط بحدوث البدن المستعد له، ومن جهة أخرى، بناء على أن القوة المصوّرة للنفس جامعة لأجزاء البدن، فحدوث البدن-حدوث جسم مركب آلي مستعد للنفس- مشروط بوجود المصورة التي هي قوة في النفس ومشروط بوجودها. ومن الواضح أن لازم صدق الدعويين أن النفس موجودة قبل حدوثها وهو تناقض محال. ولأجل رفع هذا الإشكال لا بد من الرجوع إلى 16-2، حيث وضّحنا كيف يمكن وبأي نوع من الممكن للقوة المصورة للنفس أن تكون جامعة لأجزاء البدن قبل حدوث النفس.

يكون المتعلِّق موجودًا دون أن يكون المتعلَّق موجودًا.

وهؤلاء لإثبات هذا المدّعى يوضحون بدايةً أنّ تعلّق شيءٍ بشيءٍ آخر لا يخلو من إحدى حالات ثلاث: إمّا 1) من نوع تعلّق المتأخر بالذات على المتقدّم بالذات، كتعلق المعلول بعلّته الحقيقية؛ وإمّا 2) من نوع تعلّق المتقدم بالذات على المتأخّر بالذات، كعلاقة العلّة المفيضة للوجود بمعلولها؛ وإمّا 3) نوع تعلّق الشيئين المتكافئين في الوجود بلا تقدّم ولا تأخّر، كتعلّق كل من المتضايفين بالآخر، ثم يثبتون أنّ البدن والنفس لا وجود لأيّ نحو من أنحاء الارتباط هذا بينها؛ إذًا فليس وجود البدن بأي نحو علّة حقيقية بالنسبة إلى النفس ولا العكس[1].

وخلافًا لرأي الفلاسفة، فإنّ صدر المتألّهين من خلال القول بالوجود الرابطي للنفس بالنسبة إلى البدن، فإنّه يقبل القول بوجود علاقة علية ـ معلولية حقيقيّة بين البدن والنفس وهو ما سوف نتعرّض له عاجلًا.

المرحلة الثانية: الوجود الرابطي للنفس

وكما ذكرنا سابقًا[2]، الوجود الرابطي ـ أو الوجود في نفسه الذي هو بعينه لغيره أيضًا ـ واقعية مرتبطة وقائمة بالغير؛ وهذا الارتباط والقيام ذاتيٌّ لا عرضيٌّ، فلأنه لا يمكن للارتباط أن يقطع بالشيء المرتبط به فلا يصحّ أن يكون موجودًا بدون الارتباط أو بالارتباط بغيره: فقطع الارتباط عنه هو نفسه انعدام الوجود الرابطي؛ سواء أكان هذا الارتباط من ارتباط المعلول بفاعله أم أي نوع ارتباط آخر. وباختصار الوجود الرابطي وجودٌ له نوع من الارتباط

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص202ـ205؛ ابن سينا، **النجاة**، ص378ـ383؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص398ـ399؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص474ـ475؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص515ـ518؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص380ـ381؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص495.

(2) انظر: الكتاب نفسه، ج1، ص202ـ207.

بشيء آخر؛ الارتباط هو عين هذا الوجود والذي لا يمكن الانفكاك عنه.

بناءً عليه، فسؤال: هل وجود النفس وجودٌ رابطيٌّ بالقياس إلى البدن؟ معناه السؤال عن أن إضافة التدبير والتصرف أو بعبارة أخرى: إضافة المعية أو الإضافة النفسية إلى البدن هل هي أمرٌ مغايرٌ لوجود النفس وعارضٌ عليه أم هو عين وجود النفس وذاتيٌّ لها. فهل الواقعية التي نشير إليها بـ «أنا»، وجود في نفسه بعينه للبدن أو ببيان آخر مع البدن بنحوٍ من غير الممكن أن تكون موجودةً ولا تكون مع البدن أو أنّ الأمر ليس كذلك؟

رأي ابن سينا

يظهر مما تقدّم في المرحلة الأولى أنّ ابن سينا بل كافة الفلاسفة السابقين ينكرون الوجود الرابطي للنفس. ويرى هؤلاء أنّ حيثية النفس التي هي مبدأ الأفعال التي بها يكون تدبير البدن وتستخدم في سبيل ذلك الارتباط بالطبيعة لكسب كمالاتها الممكنة لها ليس ذاتيًّا وعين وجود النفس في نفسها، بل أمرٌ مغايرٌ وعارضٌ بنحوٍ يمكن أن تكون النفس موجودةً؛ ولكنها تكون فاقدةً لهذه الحيثية؛ لأنّه لو كان ذاتيًّا لاستلزم أنّ النفس لا يمكن أن تبقى موجودةً مع قطع هذا الارتباط بالبدن، ومعنى هذا الكلام أنّه بين النفس نوع تعلق وارتباط ذاتيٌّ وهؤلاءالفلاسفة ينكرون ذلك. نعم، لا شكّ في أنّه مع فقدان هذه الحيثية وقطع الارتباط بالبدن فإنّ النفس لا يمكنها أن تتكامل، ولكن ثمّة فرقًا بين عدم إمكان البقاء وبين إمكان البقاء مع عدم إمكان التكامل.

ويستعين صدر المتألّهين لبيان هذا الرأي من اصطلاح «لنفسه»، فخلافًا للصورة والعرض التي وجودها في نفسها لغيرها لا لنفسها، فإنّ النفس وجودها في نفسها لنفسها لا لغيرها، ولذا يكون الوجود لغيرها فيها ـ والمراد منه حيثية مبدئية النفس لتدبير البدن والتصرّف فيه ـ عارضًا على هذا الوجود وملحقًا به وليس عينه:

«يكون وجوده الخاصّ [أي وجود النفس في نفسه] وجودًا لنفسه ولا يمكن أن يكون وجوده في نفسه، الذي هو وجوده لنفسه، هو بعينه وجوده لغيره، بل يتغاير الوجودان، لا كالجوهر المقارن [وهو الصورة] والعرض حيث إنّ وجودهما في نفسهما هو بعينه وجودهما لشيء آخر. فقد علم أن وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها»[1].

وسوف نعتمد من الآن فصاعدًا ولأجل الاختصار تعبير «وجود النفس» للإشارة إلى وجود النفس في نفسها، والمقصود من ذلك وجود النفس بذاتها مع عدم لحاظ ارتباطها بأي شيء آخر، حتى البدن. وبعبارة صريحةٍ: المرادُ من وجود النفس تلك الواقعية نفسها التي نشير إليها بـ «أنا» دون أن نلحظ أيّ حيثية أخرى معها، بما يشمل الصفات والعوارض وارتباطها بالأشياء الأخرى ومن ذلك ارتباطها بالبدن. والمراد من الإضافة النفسية هذا الارتباط التدبيري والتصرف في البدن. وبكلمة أخرى: مبدأ الآثار الحياتية في البدن، أو بعبارة أخرى تلك الحيثية التدبيرية التصرفية للنفس بالبدن.

مادية الإضافة النفسية

لما كانت نفسية النفس أو الإضافة النفسية مبدأً وجودِ الآثار الحياتية في البدن، وكانت بدنية البدن أو الإضافة البدنية أي الاتّصاف بالتركيب الجسماني الآليّ تحت تدبير النفس وتصرّفها، بنحوٍ يكون البدن قابلًا للآثار الحياتية منها، كانا ـ النفس والبدن ـ متضايفين. بنحوٍ لا يمكن تحقق إحدى الإضافتين دون الأخرى، ولا يمكن تعقّل إحدى الإضافتين دون الأخرى. وأما الإضافة النفسية فهي عارضةٌ على البدن وقائمةٌ به ولذا لا يمكن أن تكون موجودة من دون وجود البدن لا حدوثًا ولا بقاءً، وبالتبع الإضافة النفسية أيضًا التي هي من المتضايفين كذلك، أي لا يمكن حدوثًا ولا بقاءً أن تكون موجودةً بدون البدن. فهذه الإضافة مادية أيضًا، مع أنّها عارضة على وجود النفس لا البدن:

---

(1) صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص386؛ انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص520.

«ليست علاقة التضايف بين ذاتيهما [أي بين ذاتي النفس والبدني]، لإمكان تصور كل منهما بدون الآخر، بل بين عارضيهما وهي علاقة التدبير والتحريك. ففساد البدن إنما يوجب فساد عارض النفس أو فسادها من حيث التدبير»(1).

بناءً عليه، فإن صدر المتألّهين يعتبر أحيانًا البدن هو المعروض لهذه الإضافة وهو العلة القابلية له:

«البدن علةٌ قابليةٌ لوجودها له [أي لوجود النفس للبدن وهو الإضافة النفسية]»(2).

وهذا منه من باب المسامحة والمجاز لمجرّد الإشارة إلى أنّه من غير الممكن وجود هذه الإضافة مع عدم وجود البدن، أو للإشارة إلى عدم إمكان وجود النفس بدون الاقتران بالجوهر الهيولاني كالبدن الذي يكون معروضًا لعرض مفارق كالإضافة النفسية. وعلى أيّ حال، فإنّ إنكار الوجود الرابطي للنفس بالنسبة إلى البدن من الفلاسفة السابقين أدّى بهم إلى الالتزام بما يأتي:

نتائج الرأي

1) لا تلازم بين ماديّة الإضافة النفسيّة وبين كون النفس وجودًا ماديًّا، بل تتلاءم هذه الإضافة مع تجرّد النفس؛ لأنّ الإضافة النفسيّة عارضةٌ على وجود النفس وهيئة فيها، وذلك أنّ اسم «نفس» ينطبق على هذا الوجود من هذه الحيثيّة هذا من جهةٍ. ومن جهة أخرى، الإضافة النفسية ماديّة ومرتبطةٌ بالبدن، على الرغم من محافظة النفس على تجرّدها واستقلالها عن البدن؛ ولا تنافي بين الأمرين ؛ لأنّهما وجودان متغايران وليسا وجودًا واحدًا لكي يلزم أن تكون الواقعية الواحدة مادية مرتبطة بالبدن ومجردة مستقلة عنه في وقت واحدٍ؛ أو أن تكون ممكنة البقاء من دون بدن وغير ممكنة:

(1) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص459؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص386: «النفس جوهر وارتباطها بالبدن من باب المضاف»؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص474.

(2) صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص517.

«إنّ النفس المجردة لها وجود للبدن ولها وجود لذاتها [أي لنفسها] والبدن علّة قابلية لوجودها له لا لوجودها لذاتها [فوجودها للبدن مادي ووجودها في نفسها مجرد ولا منافاة بينهما لمغايرتهما]»[1].

2) العلاقة اللزومية بين الإضافة النفسية والإضافة البدنية غير مستلزمة للعلاقة اللزومية بين النفس والبدن؛ أي مصاحبة النفس للبدن اتفاقية وليست ذاتية. والمراد من البدن، البدن بما هو بدن؛ أي الجسم المركّب الآليّ الذي له آثارٌ حياتيّة، لا مجموع المـوادّ المشكّلة للبدن ولا حتى الجسم المركب الآلي مع صرف النظر عن ترتّب آثارٍ حياتية عليه. ومثل هذا الجسم الأفضل أن نطلق عليه «الجسد» حتّى نميّز بينه وبين البدن. وبعبارة أخرى: كما إنّ النفس في وجودها في نفسها مغايرة للإضافة النفسية، كذلك البدن في وجوده في نفسه مغايرٌ للإضافة البدنية؛ مع فارقٍ بينهما يرجع إلى أنّنا لم نطلق اسمًا خاصًّا على وجود النفس في نفسها، ولكن أطلقنا على وجود البدن في نفسه اسم «الجسد». فالبدن جسدٌ شرط أن يكون له إضافة بدنية.

وبملاحظة هذا الأمر، وملاحظة أنّ الإضافة النفسية ليست ذاتيّةً لوجود النفس والإضافة البدنية ليست ذاتيةً للجسد، بملاحظة ما تقدّم يمكن أن نستنتج أنّ التلازم بين الإضافتين المذكورتين لا يسري إلى ذات وجود النفس والجسد لكي تكون المعية والمصاحبة بينهما لزومية ذاتية. وبعبارة أخرى: لا تلازم بين وجود النفس ووجود الجسد، ولذا تبقى النفس بعد الموت دون أن يتوقّف وجودها على وجوده، كما لا يستلزم وجود الجسد وجودَ النفس؛ ولأجل هذا يمكن بقاء الجسد مجرّدًا عن النفس ولو كان ذلك لمدّة قصيرة من الزمان. وبحسب عبارة صدر المتألّهين مصاحبة النفس للبدن اتفاقية وليست لزومية ذاتية:

«[إنّهم قائلون] بأنّ الصحابة بين [وجود] النفس و[وجود] البدن مجرّد

(1) المصدر نفسه، ص516ـ517 و521؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص386.

معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية»[1].

ومن الواضح أنّ الحكم المذكور أعلاه غيرُ مختصٍّ بالبدن بل يشمل الروح البخارية أيضًا؛

3) زوال البدن غير مستلزم لزوال وجود النفس. والمقصود من زوال البدن أن تضيع منه بدنيته ويتبدّل إلى جسدٍ ميت أو أن يتلاشى تمامًا.

لا شكّ في أنّ تحقّق مثل هذا الأمر مستلزمٌ لزوال الإضافة النفسية للنفس أيضًا؛ لأنّه وبحكم علاقة التضايف، لا يمكن أن توجد إحدى الإضافتين النفسية أو البدنية دون الأخرى، ولكن ذلك لا يستلزمُ زوال وجود النفس؛ لأنّ الإضافة النفسيّة، حسب الفرض، مغايرة لوجود النفس وليست عينها لكي يؤدّي زوال الإضافة إلى زوال النفس. ومن هنا يعتقد الفلاسفة بأنّ وقوعَ الموت لا يستلزم انعدام النفس:

«إنّ وجود النفس للبدن [أي الإضافة النفسية] غير وجودها في نفسها... [ولذلك] لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن [أي من زوال الإضافة النفسية]... انتفاء وجودها في ذاتها، بل انتفاء وجودها للبدن فقط»[2].

ولعلّ بإمكاننا أن نعتبر النتائج الثلاث المذكورة أعلاه بيانات مختلفة لنتيجة واحدة. ومهما كان فإن صدر المتألّهين لا يوافق على هذا الرأي كما لا يوافق على نتائجه. ويرى أنّ هذا الرأي أي القول إنّ الإضافة النفسية مغايرة لوجود النفس تواجه ملاحظات خمسًا.

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص381_382؛ انظر أيضًا: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص202_205؛ ابن سينا، **النجاة**، ص378_383؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص829 و830؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، س 398_400؛ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، ج2، ص474_475؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص515_517؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص144.

(2) صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص386؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص520_522؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص144.

الإشكالات الواردة على رأي ابن سينا

1) لزوم الترجّح بلا مرجّح: عدم كون تكوّن العلاقة بين النفس والبدن من ذاتيّات وجود النفس، وكون البدن مرجّح حدوثها، ومرجّح عددها، يلزم منه الترجّح بلا مرجّح. وقد عرضنا هذا الإشكال في الفصل السابق ورأينا أنّ الحلّ يستلزم أن نضيف إلى المراحل والمراتب المجرّدة للنفس، مراحل ومراتب جسمانية أيضًا للنفس، وبحكم هذه المراحل الجسمانية، تكون جسمانية الحدوث، وبحكم المراتب الجسمانية تكون وجودًا رابطيًّا. وبناء عليه، لن نعيد معالجة الإشكال هنا.

2) لزوم زوال الذاتي أو بعبارة أخرى لزوم الانفكاك بين الشيء وذاتيِّه.

3) لزوم عروض العوارض المفارقة على المجرّد التام.

4) لزوم حصول النوع الطبيعي من تركيب جوهر مجرّد عقلي مع جوهر مادي.

5) لزوم عدم وجود اختلاف نوعيٍّ بين العقل والنفس في تقسيم الجوهر إلى أنواعه الأولية.

وقد تعرّض صدر المتألّهين لهذه الإشكالات الخمسة في قالب استدلاليٍّ بنحو يُعدّ في الوقت عينه نقضًا لمدّعيات الفلاسفة السابقين من نفي الوجود الرابطيّ للنفس وإثباتًا لرأيه في ثبوت الوجود الرابطيّ للنفس. وبناءً عليه، لا داعي لتخصيص قسمٍ من هذا الفصل لتوضيح هذه الإشكالات، بل نعرض للاستدلالات التي ذكَرها لإثبات مدّعاه ونكتفي بذلك.

رأي صدر المتألّهين

المراد من الوجود الرابطيّ للنفس بالنسبة إلى البدن أنّ الإضافة النفسية للنفس أو الوجود لغيرها هو عين وجودها في نفسها، وليس مغايرًا لها. وكما ذكرنا فإنّ الإضافة النفسية هي حيثية مبدئية النفس للأفعال التي تقوم

بها في البدن؛ سواء أكان قيامها بهذه الأفعال لأجل حفظ البدن وتكامله أم كان لأجل الاتّصال بعالم الطبيعة لتتكامل هي وهو ما نطلق عليه التصرف والتدبير. وباختصار، المراد من الإضافة النفسية الحيثية المبدئية للنفس للأفعال والآثار الحياتية التي توجد في البدن. ويلزم من كون هذه الحيثية عين وجود النفس وذاتيًّا لها عدم إمكان وجود النفس دون أن تكون مبدأ الآثار الحياتية في البدن.

وبيان ذلك، كما هو الحال في الحلول في المادة والموضوع، حيث يكون نحوُ وجودِ الصورة والعرض بنحوٍ يصدق مفهوما الصورة العرض على ذلك النحو من الوجود الذي حيثيّته بعينها حيثيّة الحلول في المادة والموضوع، لا أنّ الحيثية المذكورة مغايرة لهذا الوجود وعارضة عليه، فأيضًا مفهوم النفس يصدق فقط على نحو الوجود الذي تكون حيثيّته بعينها حيثيّة المبدئية للآثار والأفعال الحياتية في البدن. وبعبارة أخرى هذا المفهوم يصدق على ذلك النحو الوجودي الذي حيثية ذاتِه ليست سوى تدبير البدن والتصرف فيه:

«إنّ نفسية النفس، أي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل، أمر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها وهويّتها، بل كونها نفسًا ككون الصورة صورة والمادة مادة من حيث إنّ المسمّى [أي مفهوم المضاف وهو مفهوم النفس] والمفهوم الإضافيّ [وهو مفهوم النفسيّة] موجودٌ بوجودٍ واحدٍ... فنفسيّة النفس ما دام وجودها هذا الوجود التدبيريّ ليست بأمرٍ زائدٍ في الوجود على وجود النفس، بل زيادتها بحسب المفهوم والماهية»[1].

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص383؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص450؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص238؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص223؛ المصدر نفسه، ج7، ص243؛ المصدر نفسه، ج8، ص11ـ14 و332 و373 و375ـ377 و382؛ المصدر نفسه، ج9، ص2 و4 و12 و85 و116؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص145ـ146.

إنّ مفهوم النفس وطبقًا لرأي المشهور يصدق حقيقةً على تلك الواقعية التي نشير إليها بـ «أنا»، والتي ترتبط بالبدن قبل الموت ارتباط تصرف وتدبير؛ ولكن على أساس هذا الرأي فإن هذه الواقعية جوهر مجرّدٌ عقليٌّ ليس الارتباط بالبدن تصرفًا وتدبيرًا بذاتيٍّ له. وأما طبقًا لرأي صدر المتألّهين فإن مثل هذه الواقعية ليست مصداقًا حقيقية لمفهوم النفس إلا أن تكون هذه الواقعية ذات مراتب يكون الارتباط التصرفي والتدبير ذاتي بعض هذه المراتب؛ لأنّ أكثر الفلاسفة يرون أنّ الصدق الحقيقي لمفهوم النفس على واقعيةٍ ما يكفي فيه أن تكون هذه الواقعية معروض الإضافة النفسية، ولكن رأي صدر المتألهين أنّه يلزم أن تكون هذه الإضافة عين الواقعية وذاتية لها.

الاستدلال

ذكر صدر المتألّهين ثلاثة أدلة لإثبات هذا المدّعى ومع إصراره وتأكيده على هذا الرأي فقد عرض أدلّته الثلاثة بشكلٍ مجملٍ، ولذا كانت أدلته محل مناقشة من بعده. ولذا سوف نعمد وخلافًا لعادتنا في هذا الكتاب إلى استعراض أدلّته تفصيلًا مع تولّي مهمة الدفاع عنها.

الاستدلال الأول

الاستدلال الأول هو قياس استثنائيٌّ يشتمل على مقدمة شرطية ومقدمة تالية وفيها نفي للتالي بالنحو الآتي:

1) إذا كان الأمر كما يظنّه الفلاسفة السابقون من أنّ الإضافة النفسية مغايرة لوجود النفس التي هي وجود مجرّد عقليّ، يلزم أن يكون هذا الوجود في نفسه جوهرًا متحصّلًا بالفعل من جملة العقول والتي هي بمقتضى ذاتها في غنى عن كافة الأجسام وهو في عين ذلك جوهر وبسبب عروض عرض هو الإضافة النفسية يحتاج إلى جسم كالبدن لكي يكون قابلًا للتكامل بالتعلّق به ولكي يتكامل بالتصرف فيه. ودليل صدق هذه الشرطية يرجع إلى أنهم يرون:

1ـ 1) وجود النفس كالعقل مجردًا عقليًّا، بل هي آخر سلسلة العقول. ولذا يقولون لا فرق بين النفس والعقل في مقام الذات؛ ولكن؛

1ـ2) الاختلاف بين النفس والعقل في مقام الفعل. فالنفس في مقام الفعل مادية محتاجة إلى الجسم ولكن العقل ليس كذلك، وهذا الفارق والاختلاف يرجع إلى أنّ النفس تقبل التكامل وأما العقل فلا يقبل التكامل، وهذا الأمر يرجع إلى أنّ:

1ـ3) الوجود المجرد للنفس واجد للإضافة النفسية، وأما الوجود المجرّد للعقل فإنّه فاقد لها؛ ولكن،

1ـ4) الإضافة النفسية مغايرة لوجود النفس وعارض عليها فهي ليست عينها ولا ذاتية لها، ولذا لا بد من القبول بأنّ:

1ـ5) كافة الصفات التي هي ذاتية لوجود العقل من حيث هو عقل ذاتية وجود النفس أيضًا؛ من ذلك ما ورد في الشرطية المبحوث عنها، فلا بدّ من القبول بأنّ:

1ـ6) عدم الحاجة إلى الجسم في مقام الفعل ذاتيّ وجود النفس، كما إنّه ذاتي وجود العقل بما هو عقل، ولذا فمن غير الممكن لهذا الوجود أن يكون محتاجًا إلى الجسم ومتعلّقًا به، ولكن بناء على ما هو المفروض فإنّ هؤلاء يعتقدون:

1ـ7) بسبب عروض الإضافة النفسية على وجود النفس فإنّ هذا الوجود محتاج لجسم كالبدن، وبسبب هذه الحاجة يكون قابلًا للتكامل، ومتكاملًا. وبناءً عليه، فلا بدّ لهم من قبول صدق الشرطية المبحوث عنه والمتحصّلة من ضم المقدمتين الأخيرتين:

«والبرهان على أنّ نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة[1] بذاتها ـ لازمة كانت أو مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوّة

(1) مفردة «لاحق» في هذه العبارة استعملت بمعنى المغاير لا المفارق؛ لأنه في مقام تفسير العرض اللاحق، والعرض اللازم نوع يعدّ نوعًا منه، كما إن الصور المرتسمة الإلهية في فلسفة المشاء والحركة الوضعية للفلك أعراض مغايرة لوجود الموضوع وهي لازمة في الآن نفسه.

اللاحقة بذات الأب- أنّه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس [في نفسها] جوهرًا متحصّلًا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثمّ سنح لها أمرٌ [وهو الإضافة النفسيّة] ألجأها إلى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات»(1).

ومضمون هذا القسم من البرهان باختصار أنّ عدم الحاجة إلى الجسم هو ذاتي وجود النفس، ولكن بسبب مقارنتها لعرضيٍّ لإضافة النفسية تصبح محتاجة إلى نوع من الجسم يعرف باسم البدن. ولازم هذا الكلام إمكان أن يؤدّي عروض عرض على معروض غير جسمانيٍّ إلى زوال ذاتيات المعروض. وبالعبارة المعروفة، يكون سببًا لانفكاك ذاتيّاته عنه وهو يشتمل على أمرين باطلين: إمكان انفكاك ذاتيّات الشيء عنه؛ وإمكان عروض العرض الغريب على معروض غير جسماني. ومن هنا استند في إثبات بطلان الآتي على بطلان هذين الأمرين:

2) تالي الشرطية المذكورة باطل؛ لأنّ صحّتها **أوّلاً**، مستلزمةٌ لإمكان انفكاك ذاتي الشيء عنه وهو بديهيُّ البطلان؛ **ثانيًا**، بنقل الكلام إلى العروض فإنّ الإضافة النفسية نفسها على النفس مستلزمةٌ لإمكان عروض العرض على معروض غير جسماني؛ أي على معروض ليس له أي نوع من الارتباط بالهيولى: أي لا يشتمل عليها، ولا يحلّ فيها، ولا يحتاج إليها بأي نوع آخر؛ وهذا باطل بناء على أدلة إثبات الهيولى:

«لكن التالي باطلٌ، لأنّ [صحته مستلزمةٌ **أولًا** لزوال الذاتي، ولكن] ما بالذات لا يزول و[**ثانيًا**، مستلزمةٌ لسنوح العارض للجوهر المفارق، مع أنّ] الجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن في ذاته، إذ محل الحوادث المادة الجسمية وما يقترنها»(2).

النتيجة: إضافة النفسية ليست مغايرة لوجود النفس؛ فوجود النفس في نفسها، عين وجودها لغيرها.

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص12.

(2) المصدر نفسه.

إشكال وجواب

قد يُقال إنّ النفس وإن لم تكن مشتملة على الهيولى ولا حلول لها فيها، ولكن بما أنّها في مقام الفعل محتاجةٌ إلى البدن، والبدن يشتمل على الهيولى فإنّ لها نوعًا من الارتباط بالهيولى وهذا الارتباط كافٍ. فالنفس ليست من الأمور التي لا ارتباط لها بأي نوع من الهيولى على الإطلاق حتى يشملها الدليل الثاني على بطلان التالي. ولكنّ هذا غير صحيحٍ؛ لأنّ صدق هذا مستلزمٌ للدور؛ لأنّه من جهة وبناء على المقدمات المفروضة في البرهان فإنّ إمكان احتياج النفس للبدن في مقام الفعل مشروط بعروض الإضافة النفسية على وجود النفس. ومن جهة أخرى، إذا كان هذا الكلام صحيحًا فإنّ إمكان عروض الإضافة النفسية على وجود النفس مشروطٌ أيضًا بحاجة النفس للبدن في مقام الفعل وهو دور صريح.

إشكال وجواب

قد يُقال في ردّ الدليل الثاني على بطلان التالي بأن الأعراض على قسمين:

1) الأعراض المفارقة التي يكون عروضها على الموضوع مقترنًا بالتجدد والانفعال في الموضوع، وبناءً على أدلّة إثبات الهيولى فإنّ هذا مستلزمٌ لجسمانية الموضوع والاحتياج إلى الهيولى كعروض البياض على الجسم.

2) الأعراض اللازمة التي لا يكون عروضها على الموضوع مقارنًا للتجدد والانفعال في الموضوع فلا يستلزم جسمانية الموضوع، ومن هنا يمكن عروضها حتى على ما لا يكون جسمانيًّا، كالصور الإلهية في فلسفة المشّاء العارضة على الوجود الإلهي. فاحتياج النفس إلى الجسم في مقام الفعل بحسب ما يراه الفلاسفة السابقون من هذا القسم من الأعراض؛ لأنّها من لوازم حدوث النفس؛ أي إن النفس تحدث عندما تكون معروضة لهذه الحاجة؛ لا أنه عند الحدوث تكون فاقدة لها ثم تصبح بعد ذلك واجدة لكي تكون من الأعراض المفارقة وليلزم أن يكون موضوعها جسمانيًّا وتكون محتاجة إلى الهيولى. وبناء

عليه، فحاجتها إلى الجسم في مقام الفعل أمرٌ ممكن؛ لأنه غير مشروط بالاحتياج إلى الهيولى والبدن ـ كما كان يتوهّم في الإشكال السابق ـ حتّى يلزم الدور أو تقدّم الشيء على نفسه.

«[ويرد على الدليل الثاني على استحالة التالي أنّ] الجمهور [من الحكماء] يرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانح»[1].

وهذا الإشكال أيضًا غير وارد؛ لأنّ صحته مستلزمةٌ للدور؛ لأنّه من جهة نلحظ أنّ لوازم الشيء مشروطةٌ به وهي متأخرة ذاتًا عنه، وبناء على الإشكال فإنّ حاجة النفس إلى البدن في مقام الفعل من لوازم حدوث النفس؛ فهو مشروطٌ بحدوث النفس، ولها تأخّر بالذات عنها. ومن جهة أخرى، وفي الفصل السابق ذكرنا تحت عنوان «ارتباط النفس بالبدن في الحدوث» أن النفس إذا لم تكن محتاجة إلى البدن في مقام الفعل فمن غير الممكن أن تكون حادثة، ولهذا السبب كانت النفس حادثة، ولم يكن العقل حادثًا. فحدوث النفس مشروطٌ بحاجتها إلى البدن وهو متأخّرٌ بالذات عنها وهذا دورٌ صريحٌ وباطلٌ.

وكذلك الحال لو استبدلنا حاجة النفس إلى البدن مضافًا إلى النفسية وجعلناها من لوازم حدوث النفس، فمن جهة عروض الإضافة النفسية على النفس مشروط بحدوث النفس وهو مشروط بحاجة النفس إلى البدن في مقام الفعل، إذًا، فعروض الإضافة النفسية مشروطٌ بحاجة النفس إلى البدن ومتأخّرٌ عنه، ومن جهة أخرى وكما هو المفروض في مقدّمات الاستدلال فإنّ المفروض أنّ حاجة النفس إلى البدن مشروطةٌ بعروض الإضافة النفسية على النفس وهو متأخّرٌ عنها، فهذا دورٌ مضمرٌ وباطلٌ. ونؤكد على أنّنا في الجواب عن الإشكال نريد من التأخّر لا التأخّر الزماني؛ لأنّ لوازم كلّ شيء مع ذلك الشيء زمانًا لا تقدّمًا ولا تأخّرًا.

---

(1) المصدر نفسه، تعليقة العلامة الطباطبائي.

إشكال وجواب

قد يُقال: إنّ نتيجة الاستدلال منطقًا أعمّ من المطلوب؛ لأنّنا لو تأملنا في الشرطية المذكورة فلا بد لنا من القول الآتي: «إذا كانت إضافة النفسية مغايرة لوجود النفس، وكان وجود النفس مجرّدًا عقليًّا فيلزم...» ، ومن الواضح أنّ نفي مقدّم هذه الشرطية وهو نتيجة الاستدلال ويعود إلى بطلان التالي بالنحو الآتي: «إضافة النفسية ليست مغايرةً لوجود النفس، ووجود النفس مجرّد عقلي»، وهو منطقًا يعادل القضية الثلاثية الاحتمال الآتية: إمّا إضافة النفسية ذاتي وجود النفس، أو وجود النفس ليس مجرّدًا عقليًّا أو هما معًا، وهذه القضية أعمّ من خصوص المطلوب والذي هو: إضافة النفسية ذاتي وجود النفس؛ إذ لصدق هذه القضية يكفي تحقّق أحد هذه الاحتمالات الثلاثة، ولا شك في أنه لو تحقق الشقان الأول والثالث فالمطلوب ثابتٌ، وأما لو كان المتحقّق الشقّ الثاني فما يستلزمه هو فقط أن تكون النفس موجودًا جسمانيًّا، لا أن تكون إضافة النفسية ذاتيّ وجودها. فهذا الاستدلال وإن كان مفيدًا لإبطال رأي المشهور؛ ولكنّه غير تام بالنسبة إلى إثبات رأي صدر المتألّهين، بل لا بدّ من إضافة مقدمة أو مقدّمات أخرى لكي نصل من خلال القضية الثلاثية الاحتمال إلى إثبات خصوص المطلوب.

والجواب عن هذا السؤال: **أوّلًا**: المراد من الماديّ أو الجسمانيّ الشيء الذي ليس له قابليّة البقاء من دون مادة وجسم والشيء لا يكون هكذا إلا عندما يكون ارتباطه بالمادة والجسم أي وجوده للجسم ذاتيَّ وجودِه في نفسه. فالنفس تكون جسمانيّة متى كان وجودها للبدن، أي متى كانت الإضافة النفسية ذاتيّ الوجود في نفسه. وبناءً عليه، فلإثبات جسمانيّة النفس يمكننا الوصول إلى المطلوب بشكلٍ صحيح. **وثانيًا**: كما يظهر من الاستدلال الثاني فإنّ مراد صدر المتألهين في الأساس من إثبات أنّ الإضافة النفسية ذاتيّ وجود النفس ليس سوى إثبات جسمانية النفس وهذا الاستدلال تامٌّ لإثبات هذا المطلوب؛ لأن تحقق أي واحد من الاحتمالات الثلاثة مستلزم لجسمانية النفس.

إشكال وجواب

قد يُقال إنّه بناءً على هذا الجواب لا يوجد أيّ فارق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة في الفصل السابق بعنوان: كون النفس جسمانية الحدوث؛ لأنّنا ههنا نسعى أيضًا لإثبات جسمانية النفس. والجواب أنّ هذه المسألة ناظرةٌ إلى المراتب الجسمانيّة والمسألة السابقة ناظرة إلى المراحل الجسمانية.

إشكال وجواب

قد يُقال إنّ نتيجة الاستدلال أعمّ من المطلوب من جهة أخرى؛ لأنّ نتيجة الاستدلال نفي التجرّد العقليّ للنفس وهو يحتمل أن يكون مع التجرّد المثالي للنفس وأن يكون مع جسمانيّتها، فلا يثبت بهذا الاستدلال خصوص جسمانية النفس.

والجواب أنّ شبيهًا بهذا الاستدلال من الممكن أن يأتي في التجرّد المثاليّ للنفس أيضًا. فقوام هذا ليس بالتجرّد العقليّ، بل بالتجرّد؛ ولكن لما كان كلام صدر المتألّهين مع الفلاسفة السابقين الذين لا يلتزمون القول بالتجرد المثاليّ للعقل كان تأكيده على التجرّد العقلي.

تقريرٌ آخر للاستدلال

من الممكن تقرير هذا الاستدلال بنحو آخر يكون أبسط ولا يرد عليه الإشكالان الأول والثاني؛ وبيانه أنّ كافة الفلاسفة يتّفقون على:

1) أنّ العقل والنفس مختلفان في مقام الفعل؛ بمعنى أنّ العقل في مقام الفعل غير محتاج إلى الجسم، والنفس محتاجة إليه. والنزاع هو في أنّهما مختلفان في مقام الذات أو لا.

وطبقًا للتعريف:

2) العقل موجودٌ له وجود مجرّدٌ عقليٌّ، وليس المراد من مقام الذات للعقل

بما هو عقلٌ شيئًا غير هذا؛

3) إذا كانت النفس أيضًا وجودًا مجرّدًا عقليًّا، فالنفس والعقل في مقام الذات متّحدان؛ و:

4) إذا كانت النفس متّحدة مع العقل في مقام الذات، فكلّ صفة ناشئة من مقام الذات تثبت لأحدهما، أي كانت عين وجوده أو لازمة وجوده من حيث هو مجرد عقلي، فبالضرورة لا بد من أن تكون صفة لهما معًا، إذًا:

5) إذا كانت النفس وجودًا مجرّدًا عقليًّا، فكلّ صفة تنشأ من مقام ذات العقل، فهي موجود في النفس بالضرورة؛ كما إنّ كافة الفلاسفة متّفقون على:

6) وصف عدم الحاجة إلى الجسم في مقام الفعل ناشئ من مقام ذات العقل، وإلا لاستلزم عروض العرض المفارق على المجرّد التام وهو محال؛ ونتيجة ذلك أنّه لا بد من القبول بأن:

7) إذا كانت النفس ذات وجود مجرّد عقليّ، فهي في مقام الفعل غير محتاجة إلى الجسم، ولكن بناء على المقدمة الأولى من الاستدلال:

8) تالي هذه الشرطية باطلٌ؛ فالمقدم أيضًا باطلٌ؛ وهذا يعني:

النتيجة: ليس للنفس تجرّد عقليّ، بل هي وجود جسماني قائم بالبدن وبالاصطلاح إنّها محتاجة إلى البدن لا في مقام الفعل فقط بل في مقام الذات أيضًا.

ويرجع لبّ هذا التقرير إلى أنّه لا يمكن التفكيك بين مقام الذات ومقام الفعل بلحاظ المادية والتجرّد. فإذا كان مقام الفعل ماديًّا فبالضرورة لا بدّ من أن يكون مقام الذات كذلك، وإذا كان مقام الذات مجردًا، فلا بدّ من أن يكون مقام الفعل مجرّدًا. وخصوصية هذا التقرير للاستدلال أنّه وبدل الاعتماد في إثبات المطلوب على أساس نظر الفلاسفة السابقين وأنّ: «الحاجة إلى الجسم في مقام الفعل ليست بذاتيّ وجود النفس» نعتمد فيها على قضية أخرى لا يمكن الخدشة فيها وهي: «عدم الحاجة إلى الجسم في مقام الفعل ذاتي وجود العقل».

إشكالٌ وجوابٌ

قد يُقال لما كان بين العقل والنفس اختلاف لجهة الحدوث والقدم أيضًا، يمكننا أن ندّعي أن صفة «عدم الحاجة للجسم في مقام الفعل» هو لازمُ قدمِ العقل وليس ذاتي وجوده؛ كما إن صفة «الحاجة إلى الجسم في مقام الفعل» هو لازم حدوث النفس وليس ذاتي وجودها؛ فهذا التقرير للاستدلال غير تام أيضًا.

الجواب أنّنا ننقل الكلام إلى صفة القدم: لا شكّ في أنّ هذا الوصف ذاتي لوجود العقل، وإلا لزم التسلسل. فلو أنّنا بدل الوصف المذكور في هذا الاستدلال جعلنا وصف القدم، ومع فرض التجرد العقليّ للنفس يلزم أنّ النفس أيضًا قديمةٌ، مع أنّها حادثة. فلا بدّ من إلغاء هذا الفرض والاعتقاد بجسمانية النفس.

الاستدلال الثاني

ننتقل الآن إلى الاستدلال الثاني. ونحن قد أشبعنا هذا الاستدلال في الاستدلال الذي ذكرناه في الفصل السابق في (12ـ6) حيث كنّا بصدد إثبات كون النفس جسمانية الحدوث. وبيان هذا الاستدلال بشكلٍ مستقلّ مع حذف القضايا الفرعية هو بالنحو الآتي:

1) الماهية النوعية والجنس والفصل بينهما في الخارج اتّحاد؛ أي إنّ تلك الواقعية الخارجية التي هي مصداق الماهية النوعية هي بعينها باعتبارٍ آخر مصداق الماهية الجنسية وهي بعينها باعتبار ثالث مصداق ماهية الفصل. هذه الواقعية بعينها مصداقٌ ماهية النوع، الجنس والفصل؛ والمفروض أنّ:

2) الإنسان مركّبٌ طبيعي يتكوّن من بدن ونفس. وببيان أكثر دقة، ماهية الإنسان ماهية نوع تام مركّب من جنس مأخوذ من بدنه وفصل مأخوذ من نفسه. فالوجود الخارجي للنفس مبدأ الفصل المنطقي للإنسان (الناطق) والمأخوذ في ماهيّته النوعية وبحسب الاصطلاح من هذه الحيثية يطلق عليه

-أي النفس- «الفصل الاشتقاقي» المركب الطبيعي؛

ومعنى مقولة إنّ الفصل الاشتقاقي هو مبدأ الفصل المنطقي بالدقة هو:

3) الفصل الاشتقاقيّ هو الوجود الخارجي للفصل المنطقي؛ وعلى هذا الأساس:

4) الوجود الخارجي بعينه مصداق الفصل المأخوذ في ماهية الإنسان ووجوده، ولذا وبناء على المقدمة الأولى:

5) الوجود الخارجي لنفس الإنسان، من حيث هو مصداق الماهية لا بشرط لفصل الناطق، هو بعينه مصداق جنس الإنسان، بل مصداق كل أجناس الإنسان أيضًا؛ كالجوهر أو الجسم أو الجسم النامي أو الحيوان عندما تُلحظ لا بشرط؛ ولهذا السبب يقول صدر المتألّهين:

«النفس الإنسانية بما هي فصل، لا بما هي صورة، يحمل عليها الجسم بما هو جنس لا بما هو مادّة»[1].

إنّ معنى هذا الكلام أنه:

6) النفس واقعية جسمانية. من الواضح أنّ هذا الحكم لا يرتبط بالسابقة الجسمانية للنفس قبل الحدوث والذي نعبّر عنه بقولنا «كون النفس جسمانية الحدوث»؛ لأنّ هذا الحكم هنا ناشئٌ من تركيب الإنسان من بدن ونفس؛ مع أنّنا نعلم أنه:

7) نفس الإنسان حتّى بعد الحدوث، أي في مرحلة البقاء وإلى حين الموت مرتبطة بالبدن بنحو ينتج التركيب الحقيقي بينهما النوع الطبيعي الإنساني ومنها:

النتيجة: نفس الإنسان في مرحلة البقاء إلى حين الموت أي ما دامت مرتبطة بالبدن ارتباط تدبير وتصرف فهي واقعية جسمانية:

«النفس تمام البدن ويحصل منها ومن المادة البدنيّة نوعٌ كامل جسمانيٌّ ولا

---

(1) المصدر نفسه، ص345.

يمكن أن يحصل من مجرّد وماديٍّ نوع طبيعي مادّي بالضرورة. إذًا فبطل التالي، فكذا المقدم. فعلم أنّ اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه أمر ذاتيّ لها بسحب وجودها الشخصي»[1].

ولكي لا تقع نتيجة هذا الاستدلال في الإبهام والمغالطة، فلا بد من ضم مقدّمتين إلى هذا الاستدلال، وأنّ تجرد النفس التي يؤكّد عليها صدر المتألّهين بمعنى:

8) النفس في مراحل ما بعد حدوثها، أي في حال البقاء غير محتاجة إلى البدن وبالاصطلاح مجردة؛ ومن الواضح أنه:

9) لا يمكن لواقعية واحدة أن تكون في مرحلة واحدة جسمانية ومحتاجة للبدن، ومجردة غير محتاجة إليه؛ إلا أن تكون ذات مراتب في بعضها جسمانية وفي بعضها مجرّدة؛ إذًا:

النتيجة: النفس إلى ما قبل الموت وانقطاع علاقتها بالبدن، لها مراتب مادية وجسمانية مضافًا إلى المراتب المجردة والروحانية.

وكما هو الملاحظ فإنّ عبارة صدر المتألهين تستفيد لإثبات المطلوب من هذه الكبرى: «لا يمكن أن يحصل من مجرّد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة» ولم يذكر دليلًا على هذه الكبرى ولكنه في موضع آخر من الأسفار[2] وفي مقام إثبات جسمانية حدوث النفس، يشير إلى دليل هذه الكبرى، وقد لاحظنا في هذا الاستدلال الإشارة إلى كبرى هذا الاستدلال.

الاستدلال الثالث

الاستدلال الثالث هو بالنحو الآتي، فكافّة الفلاسفة يرون من جهة:

1) لا فرق بين وجود العقل ووجود النفس بذاتيهما وبصرف النظر عن

(1) المصدر نفسه، ص12؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج3، ص330؛ ج5، ص175ـ177؛ ج8، ص381ـ382؛ ج9، ص2ـ4؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص87.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص344ـ345.

الإضافة النفسية: فهما معًا مجرّد عقليّ، أو بعبارة أخرى: النفس كالعقل ذاتًا مجرّدة وتخلو من البدن. نعم:

2) الفارق بينهما في وجدان الإضافة النفسية وفقدانها: فالنفس واجدة لذلك والعقل فاقد لها. فما به التفاوت بين النفس والعقل هو هذه الإضافة النفسية. ومن جهة أخرى يعتقد الجميع:

3) العقل والنفس نوعان من الأنواع الأولية لمقولة الجوهر: «الجوهر إما عقل أو نفس أو صورة مادية أو مادة أو جسم»، وبتعبيرٍ آخر هما نوعان في عرض بعضهما من جنس الجوهر؛ و:

4) اختلاف الأنواع التي هي في عرض واحد من أي جنس هو في الأمور الذاتية لا العرَضيّة، أو بعبارة أوضح: ما به التفاوت بين كل واحدة منهما والأخرى ذاتي لها؛ لأن التفاوت في الأمور العرَضيّة موجب لتقسيم الماهية إلى أصناف لا إلى أنواع.

النتيجة: الإضافة النفسية ذاتي وجود النفس، وليست أمرًا مغايرًا لها:

«إنّ نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة أمر ذاتيّ لها وهو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات ولهذا قسّموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر وعدوا من تلك الأنواع النفس نوعًا قسيمًا للعقل فعلم أنّ النفس ليست ذاتًا شخصية تامّة مفارقة الذات ثم قد عرضت لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه»[1].

وبملاحظة هذا المطلب الذي استنتجه صدر المتألّهين بعد إثباته لرأي نصل إلى أنّنا وبموجب هذا الرأي لا تخرج النفس عن حدّ الجوهرية؛ ولكنّها تخرج عن حدّ العقلية؛ فهي ما زالت جوهرًا، ولكنها لم تعد عقلًا؛ خلافًا لرأي المشهور الذين يرون أنّها ما زالت ذاتًا عقلًا:

«هذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقوّمة لها، لكن لا يلزم من ذلك كونها

(1) المصدر نفسه، ص377.

من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حدّ الجوهرية، بل عن حدّ العقلية فقط»[1].

إنّ بقاء وجود النفس كفرد من مقولة الجوهر من جهة أنّ إضافة النفسية غير داخلة في ماهية النفس حتّى تندرج هذه الماهية في مقولة الإضافة وبالتبع يكون الوجود الخارجي للنفس فردًا من هذه المقولة لا من مقولة الجوهر. وأما عدم كونها من جنس العقل، فلأنّ الإضافة المذكورة دخلت في وجود النفس بل هي عين وجود النفس ونتيجة ذلك أنها سبب حاجته إلى وجود الجسم؛ مع أنّ عدم الحاجة إلى الجسم داخلة في وجود الجوهر العقلي وذاتيةٌ لكل فردٍ من هذا الجنس. والمتحصّل أنه بناء على رأي المشهور فالنفس بحسب الذات ـ لا بحسب الفعل ـ محل لها في سلسلة العقول وهي آخرها، ولكن بناء على رأي صدر المتألّهين هي خارجة عن سلسلة العقول وهي جنس غير العقل.

إشكالٌ وجوابٌ

قد يُقال: إنّ الاستدلال الأخير مستلزمٌ دخول الإضافة النفسية التي هي سبب الاختلاف الذاتي بين النفس والعقل، في ماهية النفس حتى يكون الاختلاف بين النفس والعقل من قبيل الاختلاف بين نوعين في عرض بعضهما. ومع هذا الفرض لا تعود النفس من مقولة الجوهر أيضًا، كما اعترف بذلك صدر المتألّهين أيضًا. فإذا كان هذا الاستدلال تامًّا، فإضافة النفسية كما كانت سببًا لخروج النفس عن حدّ العقلية، تكون سببًا لخروج النفس عن الجوهرية أيضًا، ولا يجوز الفصل بينهما.

والجواب أنّه أحيانًا قد يقع التنافي بين صدق مفهوم ذاتيٍّ مع صدق مفهومٍ عرضيٍّ، بنحو يكون صدق أحدهما على شيء حاكيًا عن عدم صدق الآخر عليه؛ من ذلك الوصفان المتناقضان: «عدم الحاجة إلى الجسم» و«الحاجة إلى الجسم» مع عدم كونهما داخلين في ماهية العقل والنفس وبالنسبة إليهما

(1) المصدر نفسه، ص12ـ13.

عرَضيّان، ولكن بما أنّهما وعلى الترتيب من ذاتيّات وجود العقل والنفس فهما حاكيان عن أنّ الماهية المنتزعة من كلّ واحد من هذين الوجودين لا تقبل الصدق على الوجود الآخر. فإذا انتزعنا ماهية من وجود العقل بما هو عقل وهي ماهية L وانتزعنا ماهية من وجود النفس الإنسانية وهي ماهية S، فلا يمكن لأي فردٍ من S أن يكون فردًا من L وكذلك العكس؛ وهذا خلافًا للرأي المشهور بين الفلاسفة الذين يرون أنّ النفس فرد من L. وباختصار عدم الحاجة إلى الجسم ذاتيّ وجود العقل بما هو عقل، والحاجة إلى الجسم هي ذاتيّ وجود النفس، مع أنّهما غير داخلين في ماهية المنتزع من هذين النحوين من الوجود، وهذا يحكي عن أنّ هاتين الماهيّتين إحداهما في عرض الأخرى. وبناءً عليه، إذا كانت إضافة النفسية غير داخلة في ماهية نفس S، لكي تخرج بذلك عن حدّ الجوهرية وتدخل في مقولة الإضافة؛ لأنّها داخلة في وجود النفس وتتنافى مع عدم الحاجة ذاتًا في وجود العقل، فهي تخرج بذلك عن حدّ العقلية وتكون نوعًا في عرضه.

جوابٌ آخر على بعض الأسئلة السابقة

لو أنّنا دقّقنا النظر فسوف نجد أنّ إثبات الوجود الرابطي للنفس بالنسبة إلى البدن هو أيضًا يمكن أن يكون أساسًا لجواب آخر على السؤال الأول والثالث المتقدّمين في الفصل السابق وكانا بهذا المضمون: 1) ألا يلزم الترجّح بلا مرجح إذا كانت النفس موجودةً ابتداءً دون كمالاتها الممكنة لها ثم بعد ذلك تصبح واجدةً لها، مع القول إنّ العقل لا يمكن أن يكون كذلك، مع أنّهما معًا في مقام الذات متّحدان؛ لأنّهما معًا وجود مجرد عقلي؟

2) أليس من الترجّح بلا مرجّح أن يكون للنفس من بين الأبدان رابطة تدبير وتصرّف مع بدن خاصٍّ فقط مع أنّ النفس وبسبب تجرّدها العقلي لها نسبة واحدة إلى كافة الأجسام ومنها كافة الأبدان؟

وعلى أساس كون النفس جسمانية الحدوث، كان الجواب أنّ كلّ نفسٍ لما

كانت ذاتًا قد خرجت من صورة خاصة وهي استمرارٌ لوجود تلك الصورة، وكلّ صورة هي ذاتًا جسمانية وقد وجدت في مادة خاصّة، فالاختلاف بين النفس والعقل في وجدان الكمالات الممكنة وفقدانها ليس من الترجّح بلا مرجّح؛ لأنه وخلافًا لوجود النفس فإنّ وجود العقل لم يأتِ من صورةٍ، وهذا الاختلاف يؤدّي إلى ذلك الاختلاف بينهما، وكما إنّ اختصاص النفس ببدنٍ خاصٍّ لا يؤدّي إلى الترجّح بلا مرجّح؛ لأنّ اختصاص النفس الخاصة ببدن خاصٍّ هو استمرارٌ للصورة الخاصة بمادة خاصة وهو من ذاتيّات وجود الصورة وضروريٌّ لها.

والآن وعلى أساس الوجود الرابطي للنفس بالنسبة إلى البدن، فالجواب هو أنه لما كان التعلق بالبدن ذاتيّ وجود النفس، أو ذاتيّ مرتبة من مراتبها، فهذا يعني أنّ نحو وجود العقل مختلف عن نحو وجود النفس، وليسا متحدين ولا متشابهين حتى يكون الاختلاف بينهما في وجدان الكمالات الممكنة وفقدانها موجبًا للترجّح بلا مرجّح، واختصاص النفس ببدن خاص ذاتي لها لا أن نسبتها إلى كافة الأبدان نسبة واحدة حتى يكون تعلّقها ببدن خاص مستلزمًا للترجّح بلا مرجّح.

الخلاصة

تؤكّد هذه النظرية أنّ النفس ما دامت مرتبطة بالبدن فإنّ لها وجودًا ماديًّا جسمانيًّا. وهذا الأمر هو نتيجة مباشرة مترتّبة على الاستدلال الأول والثاني وأيضًا يمكن الوصول إليها اعتمادًا على نتيجة الاستدلال الثالث؛ لأنّ إضافة النفسية إذا كانت مادية وكانت عين وجود النفس وليست مغايرة لها كان وجود النفس ماديًّا أيضًا؛ أي مادية هذه الإضافة مستلزمةٌ لمادية وجود النفس؛ وذلك خلافًا لرأي المشهور من أنّ مادية الإضافة النفسية لا تستلزم مادية وجود النفس. ولهذه النظرية نتائج متعددة. ومن أهمّ هذه النتائج لزوم كون النفس ذات مراتب والتي تعتبر من المسائل الأساسية لعلم الإنسان في الحكمة المتعالية.

23 ـ 1 ـ لزوم وجود مراتب للنفس (بحكم وجودها الرابطي)

إنّ جسمانية النفس في حال حدوثها بضميمة أنّها روحانية مجرّدة في حال بقائها مستلزم للحركة الجوهرية الاشتدادية للمركّب الذي هو النفس، وهذا مستلزمةٌ لوجود مراحل في النفس، وبحكم تطابق مراحل ومراتب النفس فهو مستلزم في كل مرحلة لوجود مراتب في النفس مشابهة للمراحل السابقة للنفس. ومن هنا، استلزم ذلك تركّب الإنسان من نفسٍ وجسمٍ طبيعي قبل الموت، والوجود الرابطي للنفس في حال البقاء. أو بعبارة أخرى: جسمانية النفس في حال البقاء وبضميمة روحانيتها وتجرّدها في حال البقاء، مستلزمةٌ أيضًا لوجود المراتب المذكورة في كل مرحلة من مراحل بقاء النفس. وباختصار الوجود الرابطي للنفس في حال البقاء يستلزم وجود مراتب للنفس ؛ وهذه المراتب بعضها مادي وجسماني وبعضها الآخر مجرد وروحاني. والمراد من كون النفس ذات مراتب أن هذه النفس التي نشير إليها بكلمة «أنا» في كل مرحلة من مراحل بقائها بل في كل مرحلة من مراحل وجودها ذات مراتب متكثّرة يكون اختلافها تشكيكيًّا. ومن هنا، صحّ أن يكون لكل مرتبة منها حكمٌ غير الحكم الذي للمرتبة الأخرى، ومن هنا، أمكن أن تكون بعض هذه المراتب جسمانية وبقاؤها مشروطًا بوجود البدن وبعضها الآخر مجرّدًا روحانيًّا قابلًا للبقاء من دون البدن. وعلى هذا الأساس كانت النفس في كل مراحل ما قبل الحدوث جسمانية، وأمّا في مراحل ما بعد الحدوث أي في مراحل البقاء بعضها جسماني وسائر مراتبها مجرّدة روحانية:

«واعلم أن حقيقة النفس ونحو وحدتها شيء غامض غفل عنه الأكثرون. وما أدركته الحكماء في النفس من التجرد الصرف، فهو صدق؛ لكنه يرجع إلى تنزيه مرتبة من مراتبها المسمّاة بالقوة العاقلة وليست حقيقة النفس مجرد قوة عاقلة مباينة للأبدان منزّهة عن الأجرام، بل البدن كظلّ لنور النفس لا استقلال له في الوجود [فهو أيضًا مرتبة من مراتبها]»[1].

(1) انظر: صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ج2، ص506.

تذكير: الملاحظة التي لا بد من الاهتمام بها في كل مباحث علم الإنسان في المدرسة الصدرائية بما يرفع الاضطراب في الفهم أن مفردة «النفس» تارة ومن باب المجاز تطلق على كل الواقعية التي يشار إليها بمفردة «أنا»، بكافة مراحلها ومراتبها، ولذا كانت هذه الواقعية تشتمل على مرتبة أو تشتمل على مرحلة لها ارتباط مباشر تصرّفي أو تدبيري بالبدن، وتطلق أحيانًا بنحو حقيقيّ لا مجازي على هذه المرتبة نفسها ومرحلة الإطلاق نفسها. فأحيانًا يكون المراد من وجود النفس كل الواقعية المذكورة وأحيانًا صرف المرتبة والمرحلة التي تكون فيها مباشرة التدبير والتصرّف.

23-2- تلازم النفس والبدن

ذكرنا أن كون الإضافة النفسية ماديةً مستلزمٌ لكون وجود النفس ماديًا. وهذا المطلب موجب لزوال النفس مع زوال البدن؛ لأنه من جهة وطبقًا للتعريف الشيء المادي هو الشيء المرتبط بالمادة ولا يملك إمكانية البقاء بدونها ومن جهة أخرى، الإضافة النفسية مادية، فبدون البدن الذي هو مادتها لا يمكن بقاؤها فهي تزول بزواله، ومن جهة ثالثة فإن هذه الإضافة ذاتيّ وجود النفس ومن غير الممكن أن يكون هذا الوجود بدون هذه الإضافة؛ بنحوٍ تزول النفس بزواله. ونتيجة ذلك إضافة النفسية تزول بزوال البدن، وبزوال هذه الإضافة النفس تزول أيضًا؛ فالنفس تزول بزوال البدن:

«تصرّف النفس في البدن [أي الإضافة النفسية] هو بعينه نحو موجودية النفس... فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها إلا أن يبلغ إلى مقام... لم يكن نفسًا، بل شيئًا أرفع وأقوى وجودًا منها»[1].

بل في الأساس معنى أنّ وجود النفس ماديٌّ وجسمانيٌّ ليس سوى أنّ النفس

---

(1) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص450؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص573؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص223؛ المصدر نفسه، ج8، ص373 و375-377؛ المصدر نفسه، ج9، ص4؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص146.

لا بقاء بها دون البدن؛ وهذا يعني زوالها بزواله. وبناء على ذلك، فالتفصيل الموجود في العبارة أعلاه بغرض الالتفات إلى مخالفة هذا الرأي لرأي المشهور وأنّه بناء على هذا فإن زوال البدن يؤدّي إلى زوال الإضافة النفسية فقط لا إلى زوال وجود النفس:

«[إنّ الشيخ] لم يعرف أنّ نفسية النفس ليست إضافةً زائدةً على وجودها كالملك والربّان حتى إذا زالت عنها الإضافة بقي وجودها كما كان»[1].

ولما كان المراد من البدن الجسد الذي هو معروض الإضافة البدنية، فيكفي لزوال البدن زوال الإضافة البدنية، ولأنّ هذه الإضافة ليست ذاتية وجود الجسد، كان زوالها ممكنًا بنحوين:

1) زوال الجسد من خلال تلاشيه المستلزم لزوال الإضافة البدنية أيضًا؛

2) مع بقاء الجسد وزوال الإضافة البدنية منه.

وممّا تقدم توضيحه يظهر أنّ زوال النفس مستلزمٌ لزوال البدن أيضًا؛ لأنّه مع زوال النفس تزول الإضافة النفسية وتبعًا لذلك تزول الإضافة البدنية، ونتيجةُ ذلك يكون البدن قابلًا للزوال وإن بقي الجسد. فزوال أيٍّ من النفس أو البدن مستلزمٌ لزوال الآخر، ووجود أيّ منهما مستلزمٌ لوجود الآخر، أي إن العلاقة بينهما علاقة تلازم:

«فالحقّ أنّ بينهما علاقةً لزوميةً... كمعية شيئين متلازمين بوجهٍ... فإنّ البدن بما هو بدن مستعدٌّ امتنع عدمه مع وجود النفس، ولا وجوده مع عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجرى مجراها في نوعها على الإطلاق ليس ببدنٍ أصلًا بل جسمًا من نوع آخر؛ بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس»[2].

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص116؛ ج8، ص373_375.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص382.

23-3- نوع التلازم بين النفس والبدن

ذكرنا في (23-2) أنّ النفس والبدن متلازمان، فوجود أو عدم أيٍّ منهما مستلزم لوجود أو عدم الآخر. وهذا المدّعى يترتّب عليه السؤال عن نوع التلازم بينهما. والجواب أنّ نوع التلازم بينهما من نوع تلازم الصورة والمادة.

وبيانه أنّ وجود شيء مع شيء آخر وهو ما يعبّر عنه بالاصطلاح «المعيّة»، إما أن يكون ضروريًّا أو يكون غير ضروريّ. والنحو غير الضروري منه يطلق عليه «المعية الاتفاقية» والمعية الضرورية يقال له «التلازم». والتلازم بين الشيئين قد يعتمد على ماهيتهما وهو ما يطلق عليه «التضايف» وقد ينشأ من وجودهما. وهذا النوع من التلازم قد يكون ذاتيًّا لوجود المتلازمين، وهو ما يطلق عليه «التلازم الوجودي» وقد يكون بالتلازم الوجودي مع شيء ثالث وهو الذي يطلق عليه «التلازم بالعرض».

وفي المعية الاتفاقية فإنّ وجود الشيئين معًا وإن كان خاضعًا لأسباب وأحوال خارجية خاصة ولكن لما كان من الممكن أن تتبدّل هذه الأحوال والأوضاع كان من الممكن لهذه المعية أن تزول؛ وذلك خلافًا للمعية الضرورية أو التلازم الناشئ من ذات الشيئين سواء أكان من ماهيتهما أم من وجودهما. ومن هنا، كان ضروريًّا ولا يمكن زواله.

وفي التلازم التضايفي المعية بين الشيئين المتضايفين ناشئة من ماهيتهما؛ أي من غير الممكن لإحدى الماهيّتين أن تكون موجودةً في أي ظرف من دون الأخرى، سواء في الذهن أم في الخارج، فلا يقتصر الأمر على عدم وجود أي من الماهيّتين المتضايفتين في الخارج من دون الأخرى، بل تعقل أيٍّ منهما من دون تعقّل الأخرى محالٌ؛ كالتلازم بين الأبوّة والبنوّة. وهذا النوع من التلازم ينحصر في الأعراض، ولا مصداق حقيقيًّا له إلا في أنواع مقولة الإضافة.

وفي التلازم الوجودي، تنشأ المعية بين المتلازمين من وجودهما؛ أي وجود أيٍّ من المتلازمين في نفسه وبقطع النظر عن أيّ شيء آخر بنحو لا يمكن وجود

أحدهما من دون وجود ملازمه الآخر، كالتلازم بين وجود العلة التامة ووجود المعلول. فقانون المعية العليّة/ المعلولية، أو الضرورة بالقياس بين العلة التامة والمعلول، ناظرة إلى هذا النوع من التلازم.

وفي التلازم بالعرض كلّ واحد من المتلازمين يكون له تلازمٌ وجودي مع شيء ثالث، وهذا الأمر موجبٌ لعدم إمكان انفكاك أحدهما عن الآخر، لا أنّ كل واحد من المتلازمين في نفسه وبقطع النظر عن أي شيء آخر مستلزمٌ لوجود الملازم الآخر. وبعبارة أخرى: يرجع هذا النوع من التلازم إلى تلازم وجودين آخرين، لا أنّه نفسه تلازم في مقابله؛ كالتلازم بين معلولَيْ علة تامة واحدة.

وكما ذكرنا سابقًا بما أنّ مشهور الفلاسفة يرون أن الإضافة النفسية مغايرة لوجود النفس -كما إنّ الإضافة البدنية مغايرة لوجود الجسد- فالمعية بين وجود النفس والبدن اتفاقية، وليست ضرورية. وفي المقابل يرى صدر المتألّهين أنّ الإضافة النفسية هي ذاتية لوجود النفس، فالمعية بين وجود النفس والبدن ضرورية، وليست اتفاقية؛ أي إنّهما متلازمان، ومن هنا يأتي السؤال عن هذا التلازم وأنه من أي نوع.

التلازم الوجودي بين النفس والبدن

لا شكّ في أن التلازم بين وجود النفس والبدن ليس تضايفيًّا، مع أن التلازم بين الإضافة النفسية والإضافة البدنية تضايفي؛ لأنّ إضافة النفسية ذاتي وجود النفس وليس ذاتي وجود الماهية، مع أن التلازم التضايفي ناشئ من ماهية المتلازمين ولا يتحقّق إلا في الأمور التي يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، ومثل هذه الخصوصية تتحقق في الأعراض، وفي أنواع مقولة الإضافة لا في الجواهر.

وكذلك ليس هذا التلازم بالعرض؛ لأنّ إضافة النفسية ذاتيّ وجود النفس وتبعًا للمعية الضرورية بين النفس والبدن ذاتي هذا الوجود، ولا يرجع إلى

التلازم الوجودي بين النفس والبدن مع شيء ثالث. وبعبارة أخرى: وجود النفس بذاته وبقطع النظر عن أمورٍ مغايرةٍ له محتاجٌ إلى البدن ومستلزم له وبالعكس. فالتلازم بينهما ناشئٌ من نفس وجودهما لا من ارتباطهما بشيءٍ آخر غيرهما؛ أي إن التلازم بينهما وجوديٌّ.

ولكن التلازم الوجودي بين الأشياء ينحصر بعلاقة العلية-المعلولية بين الأشياء، بل هو تعبير آخر عن قانون العلية-المعلولية. فبين وجود النفس والبدن علاقة علية-معلولية؛ وهي نفس علاقة العلية-المعلولية بين الصورة والمادة. فالصورة شريكٌ للعلة الفاعلة للمادة وجزء من العلة التامة، أو بعبارة أخرى: واسطة غير مستقلّة في صدور المادة من الفاعل المفارق، ولذا من غير الممكن وجود المادة من دون صورة؛ وفي المقابل المادة علّة قابلة للصورة وهي أيضًا محلّ مشخصاتها أو محلّ تشخّصها؛ فهي دخيلة في تشخّصها. ومن هنا، لا يمكن للصورة أن تتحقق دون مادة. فوجود أي منها مستلزمٌ للأخرى؛ أي بينهما تلازم وجودي. والنفس والبدن كذلك.

والخلاصة أن تسري الإضافة النفسية إلى وجود النفس أو بحسب الاصطلاح عينية الإضافة مع النفس لا يجعل النفس من مقولة الإضافة حتى يكون التلازم بين النفس والبدن تضايفيًّا، بل تسقطها من مقام العقل كالصورة وتجعلها مادية جسمانية، وكذلك تسري التلازم بين الإضافة النفسية والإضافة البدنية إلى وجود النفس المستلزم للتلازم والاحتياج في وجود النفس للبدن كما هو الحال بين الصورة والمادة:

«فالحق أنّ بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين ولا كمعية معلولي علة واحده في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجهٍ كالمادة والصورة... فلكل منهما حاجة إلى الآخر على وجهٍ غير دائرٍ دورًا مستحيلًا»[1].

فالمادة محفوظة وباقية على الرغم من التغييرات الجوهرية للصور سواء

(1) المصدر نفسه؛ ج9، ص4؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص573.

أكانت آنية أم تدريجية؛ لأنها محتاجة إلى مطلق الصورة لا إلى شخصٍ خاصٍّ منها. والبدن أيضًا محفوظ وباق ضمن الحركة الجوهرية الاشتدادية للنفس؛ لأنه محتاج إلى مطلق الفعلية النفسانية والتي تتحقق في كل مرحلة من الوجود السيال للنفس، لا إلى تعيّن خاصٍّ منها مما يوجد في مرحلة بخصوصها. وفي المقابل الصورة تحتاج إلى المادّة لتشخّصها، والنفس تحتاج إلى البدن في تشخّصها:

«فالبدن محتاجٌ في تحقّقه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها والنفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية؛ بل من حيث وجود تعينها الشخصية وحدوث هويتها النفسية»[1].

إنّ نحو حاجة البدن إلى النفس شبيهٌ بنحو حاجة المادة المعدنية إلى الصورة المعدنية؛ لأن الموجودات التي لها نفس كالأجسام المعدنية من المركبات الطبيعية. فالمادة للصورة المعدنية هي تركيب من عناصر مع مزاج خاص يجعل المركب المذكور مستعدًّا لحلول الصورة المعدنية فيه، وكذلك الصورة فإنها تكون بعد تحققها حافظة لهذا التركيب والمزاج؛ فبزوال هذا التركيب والمزاج تزول أيضًا ولا يمكن لأي عنصر من العناصر المذكورة أن يكون محلًّا للصورة المعدنية. فمادة النفس أيضًا تشمل الأجهزة والأعضاء المتعددة التي كل واحد منها تركيبٌ من عناصر وأجسام معدنية بمزاج خاص يجعلها مستعدّة لحلول القوة النفسانية فيه وهذه النفس بعد وجودها تكون ومن خلال القوى حافظة لهذا التركيب والمزاج؛ بنحو يؤدّي زوال هذه القوى لزوال التركيب والمزاج أيضًا ولا يمكن بعد ذلك لأي من الأجهزة والأعضاء المذكورة أن تكون محلًّا للقوة النفسانية المذكورة.

---

(1) المصدر نفسه؛ ويذكر هذا المطلب في مقام الإجابة عن إشكال معتمدًا بيانًا أصرح: «النفس وكل صوره سواءً كانت مادية الوجود أم مادية الفعل فإنها تؤثر في نفس تلك المادة وحالاتها لا على وجه الاستقلال أو بخصوصها بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقه مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علة مقيمة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخصة إلى المادة القابلة» (صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص383).

23-4- هل النفس نوع من الصورة؟

لا شك في أنّ هذا السؤال يمكن أن يكون له موردٌ في مراحل النفس ومراتبها التي لها وجود رابطي بالنسبة إلى البدن، لا بالنسبة إلى كافة مراحل النفس ومراتبها. وعلى هذا الأساس فالنفوس الإنسانية والحيوانيّة خارجة عن هذا السؤال بحسب مراحلها ومراتبها المجرّدة وإنّما تشمل فقط تلك المراحل والمراتب التي لا يمكن أن يكون لها بقاءٌ من دون الجسم؛ كما إنه يشمل النفس النباتية في كافة مراحلها ومراتبها لأنّ أيًّا منها غير قابل للبقاء من دون الجسم[1].

وهذا السؤال إنّما يرد لأنّه وبناءً على الوجود الرابطي للنفس بالنسبة إلى البدن فإنّه: **أولًا**، النفس أيضًا كالصور النوعية مادية وبينها وبين البدن تلازم؛ **وثانيًا**، طبقًا للتعريف الذي ذكره صدر المتألّهين للحلول وبملاحظة أقسام الحلول فإن النفس أيضًا لها وبحسب مراحلها ومراتبها المادية وكالصور النوعية نحو وجود حلولي:

«إنّ وجودها كوجود الأعراض يكون في محلّ [وهو البدن] إلا أنّ محلّ الأعراض لا يحتاج في كماله الأول إليها، بخلاف النفوس والصور»[2]؛

ثالثًا، التلازم بين النفس والبدن من نوع التلازم بين الصورة والمادة. وبملاحظة وجوه التشابه هذه يكون من الجدير السؤال: هل وبحكم نظرية الوجود الرابطي للنفس أيضًا قسم من الصورة النوعية التي تكون مادّتها الجسم المركّب كالبدن؟ الجواب بالنفي. فقد أوضحنا في الفصل السابع عشر أنّ الصورة النوعية والنفس وإن كانا معًا مبدأ الآثار النوعية للأجسام ولكن بسبب اختلاف هذين المبدأين في نحو صدور الآثار وفي نوع الآثار الصادرة لا يمكن اعتبار النفس نوعًا من الصورة ولا إلحاقها بمجموعة من الصور النوعية؛ ولا سيّما أنّ هذا الاختلاف لا يبتني على عدم حلول النفس في الجسم ولا على تجرّدها حتى نقع في الشك والتردّد بنفي هاتين الخصوصيتين عنها.

(1) انظر: هذا الكتاب العنوان: 20-5.

(2) صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ج2، ص573.

مضافًا إلى أن نحو حلول النفس في البدن يختلف عن نحو حلول الصورة النوعية في الجسم: فالأول غير سرياني والثاني سرياني. نعم، قد يطلق أحيانًا صدر المتألّهين على النفس كلمة صورة، كما في العبارة الآتية:

«إنّ النفس من حيث هي نفس هي بعينها صورة نوعية للبدن الذي هو بما هو بدن مادّة لنفسه»[1].

ولكنّ من الواضح أنّ مثل هذا الاستعمال هو من باب المجاز وباعتبار المشابهة المذكورة، لا أنه يرى أنّ النفس صورة نوعية حقيقة، وإلا لورد عليه ذلك الإشكال الذي أورده هو على الفلاسفة السابقين وعلى أساسه بنى الاستدلال الثالث، والقول: الاعتقاد بأن النفس نوع من الصورة يتنافى مع الاعتقاد بتقسم الجوهر إلى أنواعه الأولية أن النفس نوع في عرض الصورة؛ وذلك لأنّه وضمن الاستدلال الثالث يذكر أنّ التنافي واقع بين الاعتقاد بأن النفس نوع من العقل مع الاعتقاد بأنّ النفس نوع في عرض العقل عند تقسم الجوهر إلى أنواعه الأولية. وعليه، فبحكم التصنيف المذكور لا يمكننا القول إن النفس نوع من العقل، وكذلك بحكم هذا التصنيف لا يمكننا عدّ النفس نوعًا من الصورة. وبناء عليه، الأفضل أن نقول إنّ النفس والبدن بالنسبة إلى بعضهما بحكم المادة والصورة.

23-5- أنحاء زوال النفس

تحدّثنا في أكثر من موضعٍ عن أنّ النفس تزول بزوال البدن. فما هو المراد من هذا الزوال؟ الجواب أنّ الزوال المتصوّر للنفس له أنواع ثلاثة:

1) زوال النفس تمامًا؛

2) زوال النفس بمعنى زوال المراحل النفسانية مع حدوث المراحل المجرّدة غير النفسانية؛

(1) المصدر نفسه؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص384؛ ج9، ص3 و375.

3) زوال النفس بمعنى زوال المراتب النفسانية وبقاء المراتب المجرّدة وغير النفسانية.

ولأجل توضيح هذه الأنحاء الثلاثة من الزوال، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ صدر المتألّهين يرى أنّ الهوية التي نعبّر عنها بكلمة «أنا»، هي في الخارج واقعيّة سيّالة لها في بعض مراحلها صورة طبيعية مادية؛ وفي مراحل أخرى نفسٌ نباتية تكون الإضافة التصرفية والتدبيرية لها بالبدن من ذاتيّات وجودها، ومن هنا، تحلّ فيه ؛ وفي مراحل أخرى وهي التي نعبّر عنها بالنفس الحيوانية والإنسانية مستقلّة عن البدن ومجرّدة؛ ولكنّها في عين الحال قبل الموت لها مراتبُ نباتية ومادية أيضًا. ومن الواضح أنّه وبناءً على تعريف النفس فإنّ الإضافة النفسية ذاتيٌّ وجود النفس، فالواقعية المذكورة في المراحل التي تكون فيها صورة من الصور الطبيعية لا تكون نفسًا؛ وفي المراحل النباتية تكون حقيقة نفسًا؛ وفي المراحل التي تكون فيها مجردًا لا تكون نفسًا إلا باعتبار أنّ لها مرتبة نباتية. ولو أننا الآن غضضنا النظر عن مراحل من هذه الواقعية التي تكون فيها صورة من الصور الطبيعية ولاحظنا المراحل اللاحقة بنحو تكون مشمولة لإطلاق «النفس»، فلدينا ثلاث حالات متصور لها:

1) قطع ارتباط هذه الواقعية في المراحل التي تكون فيها نفسًا نباتية مع البدن..ومن الواضح أنه في هذه الحالة لن تبقى لدينا هذه الواقعية؛ بل سوف تزول تمامًا. وعندما نقول أحيانًا إنّ زوال التصرف في البدن ـبسبب زوال البدنـ مستلزمٌ للزوال الكلي لوجود النفس فالمقصود هو هذه الحالة. ولعلّ العبارة الآتية تشير إلى هذه النفوس:

«بقي النظر في أنّ النفوس بعضها أو كلها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم؟»[1].

لأنّ استخدام كلمة «بعضها» بمعنى أنّ بعضًا آخر من هذه النفوس لا يصل إلى مرحلة التجرّد أساسًا ونتيجة ذلك أن تزول تمامًا بزوال البدن؛

(1) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص384.

2) أن لا ينقطع ارتباط هذه الواقعية بالبدن، ولكن تزول المراحل النباتية لها بحدوث المراحل المجرّدة الحيوانية والإنسانية؛ وذلك لأن هذا حكم الأجزاء الفرضية لكل واقعية سيّالة حيث تزول الأجزاء الفرضية السابقة بحدوث الأجزاء اللاحقة. وفي هذه الحالة يمكننا أن ندّعي أن النفس زالت، ولكن لا يعني الزوال هنا الانعدامَ الكلي، بل بمعنى وجود النفس في نفسها بحيث تكون ذاتًا مرتبطة بالبدن ومحتاجة إليه، وتتبدّل بالحركة الجوهرية الاشتدادية إلى وجودٍ مستقلٍّ عن البدن وغير محتاج إليه، وبالاصطلاح يتبدّل الوجود الجسماني لغيره إلى الوجود المجرّد لنفسه؛ كما تشير إليه العبارة التي ذكرناها سابقًا، وعندما نقول: إنّ زوال النفس بمعنى زوال المراحل النفسانية فهو إشارة إلى هذه الحالة:

«كما تحدث [النفس] بحدوثه [أي بحدوث البدن]، تبطل ببطلانه، بمعنى أنها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وتنقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود»[1].

3) قطع ارتباط هذه الواقعية بالبدن في المراحل التي تكون فيها مجرّدة ويطلق عليها نفس حيوانية أو إنسانية. وفي هذه الحالة تكون هذه الواقعية باقية، ولكن تزول مراتبها النفسانية والتي هي المراتب النباتية، ولأن نفسانية هذه المراحل بمراتبها النباتية، يمكننا القول إنّ النفس تزول بسبب زوال ارتباطها بالبدن، بمعنى أنّ المراتب التي كانت نفسانية النفس بها قد زالت. وعندما نقول أحيانًا إن زوال النفس بمعنى زوال مراتبها النفسانية فهو إشارة إلى هذه الحالة. ولعلّ العبارة الآتية وبملاحظة قيد: «بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية» تكوّن نظره إلى هذه الحالة:

---

(1) المصدر نفسه، ص375؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص373 و376_377؛ ج9، ص85 و116_117؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص450 و506؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص238؛ صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص146.

«أنّ النفس ما دامت هي نفسًا [أي ما دام تدبيرها للبدن وتصرفها فيه]... متقوّمة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به، وبالجملة تصرف النفس في البدن هو بعينه نحو موجودية النفس... فزوال التصرّف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها [بحسب تلك القوى والمراتب]»[1].

أما كيف يمكن الجمع بين هذين الرأيين لصدر المتألهين حيث إنّه من جهة يرى أنّ القوى الإدراكية الحسية من القوى المادية المتقوّمة بالبدن، كما يظهر من العبارة المذكورة أعلاه، ومن جهةٍ أخرى وفي مواضع أخرى يصرّح بأنّ كافّة القوى الحيوانيّة إدراكيّة كانت أو محرّكة مجرّدة، ما عدا القوة المحرّكة الفاعلة؟ هذا السؤال هو ما أجبنا عنه في الفصل العشرين ولا حاجة لتكراره. والمهم هو أن معنى مقولة إنّ القوى الإدراكية الحسية متقوّمة بالبدن بمعنى أنّ نفسانية النفس لا ترجع فقط إلى المراحل والمراتب النباتية التي لها، بل تتحقّق أيضًا في بعض المراحل والمراتب الحيوانية.

---

(1) صدر المتألّهين، تعليقة بر حكمة الإشراق، ص450.

(24)
انفعال النفس

يرى الفلاسفة أنّ النفس الإنسانية من جهةٍ هي محلٌّ للصور المعقولة والحالات النفسانية، بنحو تنتقل من القوّة إلى الفعل مع عروض كلّ صورة وحالّة عليها، وهي بهذا تنفعل ومن جهة أخرى وبسبب التجرّد في مقام الذات فعلية بسيطة فهي ليست عين الهيولى وليست مركبة من هيولى وصورة حتى تحتوي على الهيولى. ومن جهة ثالثة يرون أنّ منشأ كل الانفعالات في النهاية هو الهيولى. وعليه يُطرح السؤال الآتي: ما هو منشأ انفعال النفس؟ والجواب الذي يذكرونه هو أنّ منشأ انفعال النفس هو العقل الهيولاني؛ ولكنّنا سوف نلاحظ كيف أن العقل الهيولاني يواجه إشكاليات وترد عليه ملاحظات وهذا الفصل سوف نخصّصه للبحث في ذلك وللتعرض لجواب صدر المتألهين المتبنى لديه للردّ على تلك الملاحظات، ويبدو أنّ صدر المتألهين مع التزامه القول بالحركة الجوهرية في النفس، ينسب الحدوث والزوال والخروج من القوة إلى الفعلية إلى مقام ذات النفس وبحكم امتناع اجتماع القوة والفعل في البسيط بشكل أولى، فلا بدّ من أن نتعرض لهذا البحث.

يعتمد بيان علاقة الانفعال مع الهيولى في الفلسفة على قواعد ثلاث: قاعدة التقابل، وهي التي تدلّ على امتناع اجتماع القوة والفعل في البسيط، قاعدة انفعال البسيط التي تدل على وجود مبدإ انفعال البسيط في مادته؛ وقاعدة الحدوث التي تدلّ على احتياج الحادث إلى مادة؛ وعلى هذا الأساس فإنّ من

الضروري التعرّض بالشرح والتوضيح لهذه القواعد الثلاث قبل البحث في المطلوب الأساس. ولذا نقسم هذا الفصل إلى مرحلتين: المرحلة الأولى تحمل عنوان «دور الهيولى في الانفعال»، وهي تشمل القواعد الثلاث المذكورة، والمرحلة الثانية تحمل عنوان «منشإ انفعال النفس».

المرحلة الأولى: دور الهيولى في الانفعال

قاعدة التقابل

المراد من القوة في كون الشيء بالقوة مقابل كونه بالفعل والذي يعبّر عنه بالفعلية أيضًا، وكما تقدّم في (7-2) عندما نقول إنّ (A هي بالفعل B)، إن لها كافة الآثار المتوقّعة من موجود من سنخ (B) وعندما نقول (A بالقوة B) فهذا بمعنى أنّها الآن ليست B ولكن من الممكن أن تكون B. وبعبارة أخرى: إنّ الآثار المتوقّعة من موجود من سنخ B لا تتوافر فيه الآن؛ ولكنها قد تترتب عليها.

يرى الفلاسفة أنّه لا يمكن لخصوصيّتي القوة والفعل (كون الشيء بالقوة وبالفعل) أن تجتمعا في واقعية بسيطة وإن كان ذلك من جهتين مختلفتين؛ أي كما يستحيل أن يكون A بالفعل B وبالقوة أيضًا B، فمن المستحيل أيضًا إذا كان A واقعية بسيطة أن يكون بالفعل A وبالقوة B. وعلى أساس هذه القاعدة إذا كانت الواقعية البسيطة موصوفةً بأنّها بالقوة فهذه الواقعية هي ذاتٌ بالقوة من جميع الجهات وهي فاقدة لأيّ نوع من الفعلية. نعم، فهذه الواقعية هي الآن بالقوة، وليست بحالة بحيث تكون من بعد بالقوة. إذًا هي بالفعل بالقوّة لا أنّها بالقوة بالقوة، أو بالعبارة المعروفة المشهورة لا فعلية لها سوى أنّها عدم الفعليّة والقوة. ويُشار في الفلسفة إلى هذه الخصوصية بصفة «الهيولاني». وكذلك الحال إذا كانت واقعية بسيطة بالفعل بالنسبة إلى صفةٍ، فلا يمكن أن تكون بالقوة بالنسبة إلى أيّ صفة أخرى؛ لأنّه مع فرض البساطة هي بالفعل بالنسبة إلى كافّة صفاتها. ويشار في الفلسفة إلى هذه الخصوصية

بتعبير «الصوري». وعليه، فكل واقعية تحمل أوصافًا بالفعل وأوصافًا بالقوة هي بالضرورة تكون مركبة من جزءٍ هيولانيٍّ وجزءٍ صوريٍّ؛ سواء كانت هذه الصفات التي هي بالقوة ثبوتية كالطفل العالم بالقوّة، أم سلبية كالبصير الذي هو بالقوة أعمى؛ أم كانت عرضية كالجسم الذي هو بالقوة أبيض أو متحرّك، أم كانت ذاتية كالخشبة التي هي بالقوة رماد. وعليه، فكل شيء كان بالقوة هو بموجب هذه القاعدة إما الهيولى نفسها أو أمرٌ مركبٌ يشتمل على الهيولى، فلا معنى لكون الشيء بالقوة بدون الهيولى. وبرهان القوة والفعل يثبت أنّ كل جسم هو بالضرورة مركّب من جوهرين هما الهيولى والصورة، ولا يمكن أن يكونا جوهرًا واحدًا، وهذه الحالة الخاصة ترجع إلى هذه القاعدة.

بهذا نتعرف إلى مضمون القاعدة، وأما ما هي علاقة هذه القاعدة بالانفعال؟ فالجواب هو:

1) طبقًا للتعريف فإنّ شيئًا مثل A يقال له إنّه منفعلٌ عندما يكون فاقدًا للوصف مثل B في البداية، ثم يصير واجدًا له ـأي إنّ B تحدث في Aـ، سواءٌ أكان B وصفًا ثبوتيًّا أم وصفًا سلبيًّا، وسواء أكان عرضيًّا أم ذاتيًّا؛ وبملاحظة بما تقدم توضيحه حول ما بالقوّة يتّضح أنّ 2) الشيءَ المنفعل أي A هو بالضرورة بالنسبة إلى الوصف الحادث فيه أي بالنسبة إلى B، هو بالقوة وإلا كان معنى ذلك أنه لا يمكن بأي وجه أن يكون واجدًا لهذا الوصف وهو خلف الفرض ومحال، وبموجب قاعدة التقابل فإنّ 3) الشيء إذا كان بالقوة فهو إما الهيولى نفسها وإمّا مركّبٌ يشتمل عليها. ونتيجة ذلك أنّ الشيء المنفعل أي A، إمّا هو الهيولى نفسها وإمّا مركّبٌ يشتمل عيها. وبعبارة أخرى: لازم تحقّق الانفعال وهو ما نعبّر عنه بالقبول أنّ المنفعل إما هو الهيولى نفسها أو مركّب يشتمل على الهيولى. وبملاحظة أنّ وصف B قد يكون سلبيًّا نصل إلى أنّ بإمكاننا بيان النتيجة بالنحو الآتي أنّ الهيولى إمّا مركب يشتمل على الهيولى أو يمكن أن تكون محلًّا لأمر حادث أو زائل وبكلمة أخرى هي منشأ قبول وانفعال الهيولى.

ولكنّ المشكلة هنا هو أنّ الفلاسفة تحدّثوا عن الانفعال في الواقعيات التي هي ليست هيولى ولا مركّبة من الهيولى والصورة. فهي فعليات بسيطة؛ ولكنها في عين ذلك تقبل الانفعال، والأوصاف والعوارض تحدث فيها أو تزول، فهي محلّ هذه الأمور الحادثة والزائلة؛ مع أنّها ليست هيولى ولا تشتمل على الهيولى، والقدر المسلّم من هذه الواقعيات النفس الإنسانية. وبعبارة أخرى: نحن أمام فعليّة بسيطة هي محلٌّ لصفةٍ حادثة أو زائلة كالنفس ـ وأيضًا بناء لبعض الآراء فإنّ العرض والصورة كذلك ـ وبناءً على فرض ضرورة أن يكون الحدوث والزوال مقارنًا لانفعال المحلّ الحادث أو الزائل ومبدأ انفعال الهيولى بالذات بنحو يكون كل منفعل إمّا عين الهيولى أو مشتملًا عليها، مع أنّ الفعلية البسيطة ليست عين الهيولى ولا تشتمل عليها، وهذا يعني أنّه لا بدّ إما من جعل مثل هذا الفرض محالًا مع أنّ الفلاسفة يقولون بذلك في باب النفس على الأقلّ، أو لا بد من أن نبحث عن منشإ ومبدإ هذا الانفعال فما هو هذا المنشأ؟

الجواب الذي يذكره كافّة الفلاسفة الذين يعتقدون بوجود الهيولى ومن ضمنهم جواب صدر المتألّهين، أنّ منشأ الانفعال البسيط وبالاصطلاح أنّ جهة القبول فيه هو في المادة التي هي عين الهيولى أو المشتملة عليها. ولازم هذا الكلام أنّ البسيط الذي يمكن أن يكون محلًا للحوادث هو فقط ما يكون مرتبطًا بالمادة:

«الجهة القابلية لا يمكن أن تكون في ذات الشيء الصوري [البسيط] من دون تعلّقه بالمادة... [وإلا] لكانت مركّبًا خارجيًّا من مادة وصورة على ما يستبين من مباحث الهيولى، مع أنّها بسيطة، هذا خلف»[1].

بناءً عليه، لا يمكن للبسيط الذي لا صلة له بمادة خاصة بأيّ نحو من الأنحاء، أنّ يكون محلًّا للأمور الحادثة أو الزائلة. ولذا يقولون إنّ المجردات التامّة التي لا تتعلق بالمادة بأيّ نحوٍ من الأنحاء لا تكون محلًّا للعوارض المفارقة.

(1) صدر المتألّهين، شرح الهداية الأثيرية، ص215.

نوع علاقة البسيط بمادّته

ويأتي الآن مجال الحديث عن نوع هذه العلاقة، فمن أيّ نوع هي؟ وبعبارة أوضح: البسيط الذي يكون محلًّا للحادث أو الزائل أي نوع من العلاقة تربطه بمادته لكي تكون هذه المادة قابلة لأن تكون مبدأً لقبوله؟ المقدارُ المسلّم أنّ هذه العلاقة هي علاقة الحلول أي كعلاقة العرض بالصورة التي هي بحسب الفرض محلّ الحادث أو الزائل مع الموضوع أو المادّة التي هي مبدأ قبوله. ولكن هل توجد علاقة من نوعٍ آخر أيضًا تؤدّي هذا الدور نفسه أو أنّ الأمر ينحصر بعلاقة الحلول فقطً؟ إنّنا وبملاحظة ما قدّمناه من توضيحٍ في ما يرتبط بعلاقةِ النفس بالبدن في نظر الفلاسفة فإنّ الجواب سوف يكون واضحًا، فبدن الإنسان هو مادة نفسه، وذلك بمعنى أنّه يحمل استعداد النفس وهو مرجّح حدوثها؛ ولكنّه ليس مادة لها بمعنى كونه حاملًا لوجود النفس ومحلًّا لها. إذًا علاقة البدن بالنفس ليست علاقة الحلول بل علاقة التدبير والتصرّف ويرتبط بمقام فعل النفس. ولذا يقولون البدن متعلّق النفس وليس حاملًا لوجودها، وعلى هذا الأساس وبموجب هذه العلاقة يمكن أن تكون النفس محلًّا للحوادث.

نعم، لو عدنا إلى استذكار ما تقدّم من اختلاف في الرأي بين صدر المتألهين والفلاسفة حول علاقة النفس بالبدن، فبناء على معتقده لا عدم وجود العلاقة بين البدن والنفس في مقام الذات، مع وجود مثل هذه العلاقة في مقام الفعل. ولذا لا بد من التسليم بأنّ هذه العلاقة أي علاقة التصرف والتدبير هي من ذاتيّات وجود النفس، كما إن علاقة الصورة بمادتها وعلاقة العرض بموضوعه من ذاتيّات وجود الصورة والعرض. ومعنى هذا الكلام أنّ علاقة كل بسيط مع مادته إنّما يصحّ أن يكون مبرّرًا لانفعال البسيط فقط عندما يكون ذاتيّ وجود البسيط.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ سؤالًا يُطرح هنا وهو: ألا تتعارض قاعدة انفعال البسيط التي بموجبها تكون فعلية البسيط قابلة للانفعال أيضًا مع قاعدة التقابل التي على أساسها لا تكون سوى الهيولى أو المركب المشتمل على الهيولى قابلة للانفعال؟ وعلى الرغم من أنّ جواب الفلاسفة هو النفي؛ ولكنّهم لم يبحثوا في توضيح ذلك وبيانه. ولعلّهم كانوا يعتقدون أنّ قاعدة التقابل لا توجب أن تكون الهيولى في كل انفعال هي بنفسها المنفعلة وبلا واسطة وأن تكون هي القابلة للوصف الحادث أو الزائل؛ بل مفاد هذه القاعدة أنّ الهيولى هي مبدأ بالذات لكل قبولٍ وانفعالٍ، كما إنّ الواجب تعالى هو مبدأ بالذات لكل فعلية ووجود.

«إنّ جميع جهات الفعلية والتمام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع إلى الهيولى الأولى»[1].

لعلّ مراد هؤلاء من مقولة إنّ الشيء المركّب من الهيولى والصورة، باعتبار كونه مشتملًا على الهيولى، يكون بدوره مادّة لفعليّة جديدة أنّ هذا المركب نفسه هو القابل لهذه الفعليّات، فهو بنفسه منفعلٌ، وإن كان ذلك باعتبار الهيولى التي فيه.

ولو كان هذا الاحتمال المذكور أعلاه صحيحًا، فلا بدّ من القول إنّ حقيقة منزلة الهيولى في القابلية هي بمنزلة الواجب تعالى في الفاعلية. فكما إنّ المبدأ الفاعلي في كل إيجاد بلا واسطة أو مع الواسطة هو الواجب تعالى بمعنى أنّ فاعلية أي فاعل سواه هي بعينها إيجاد وفاعلية الواجب تعالى في مرتبة ذلك الفاعل، فكذلك حال المبدإ القابل لكل انفعال وقبول هو الهيولى سواء أكان ذلك بلا واسطة وذلك في موارد كون الهيولى نفسها محلًّا للأمر الحادث أو الزائل، أم كان مع الواسطة كما في الموارد التي تكون محلًّا للأمر الحادث أو الزائل وتكون من الأشياء المركّبة من الهيولى والصورة أو الفعلية الحالة في

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص115.

الهيولى أو المتعلّقة بها. ففي هذا الفرض انفعال هذه هو بنفسه انفعال الهيولى في مرتبة هذه الأشياء. وطبقًا لهذا التوضيح، فإنّ قاعدة انفعال البسيط هي في الحقيقة بيان لنفس قاعدة التقابل في خصوص الفعليات البسيطة الحالّة في الهيولى أو المتعلقة بها، وليست قاعدةً معارضة لها.

بناءً عليه، يمكننا القول إنّ قاعدة انفعال البسيط تندرج ضمن قاعدة التقابل والقول إنّ قاعدة التقابل تستلزم أن يكون وجود الهيولى مغايرًا لوجود الصورة ولا يتلاءم مع وحدتها؛ ولكنّه لا يستلزم أن تكون الهيولى في كلّ قبول وانفعال هي القابل والمنفعل بلا واسطة، بل تتلاءم مع انفعال البسيط أيضًا شرط أن يكون مرتبطًا بالهيولى؛ سواء أكان ذلك بنحو الارتباط الحلولي كارتباط الصور والأعراض بالهيولى، أم بنحو الارتباط التعلّقي كارتباط نفس الإنسان بالهيولى.

والكلام إلى الآن كان عن الوصف الحادث في الشيء أو الزائل عنه، ومثل هذا الوصف مستلزم لانفعال الموصوف والانفعال أيضًا مستلزمٌ لكون ذلك الشيء هيولانيًّا بالنحو الذي تقدم توضيحه. وعليه، يمكننا القول إنّ البحث إلى الآن كان عن خصوص الحادث أو الزائل الذي يكون وصفًا لشيء آخر؛ ويتحقّق في الشيء الآخر؛ ولكن هل يمكننا تعميم هذا الحكم والقول إنّ كل حدوث وزوال لأي شيءٍ سواء أكان وصفًا لشيء أم لم يكن يكون مستلزمًا للانفعال وتبعًا لذلك يكون مستلزمًا لوجود الهيولى؟ والجواب هو بالإيجاب. فكلّ حادث بناءً على قاعدة الحدوث يحتاج إلى مادّة وهي بالضرورة منفعلة وبالتالي يستلزم وجود الهيولى.

قاعدة الحدوث

مضمون قاعدة الحدوث يرجع إلى أنّه من غير الممكن لشيء أن يحدث إلا أن يكون حدوثه مسبوقًا بأن يكون بالإمكان تحقّقه قبل ذلك. ومن الواضح أنّ المراد من الحدوث في هذه القاعدة الحدوث الزمانيّ. فالفلاسفة ومنهم

صدر المتألهين يؤكّدون أنّ الإمكان ـ والذي يعبّر عنه في هذه القاعدة بالقوة ـ هو الإمكان الاستعدادي أو الاستعداد[1] والذي هو نوع من العرض، ولأنّ كل عرض حالٌّ وكلُّ حالٍّ لا بد له من محلّ فلا بدّ من وجود محلّ حامل لهذا الاستعداد. ويطلق على هذا المحل أي الحامل لاستعداد الشيء (المادة)، ولأنّها سابقة زمانًا على الشيء الحادث نفسه، يطلق عليها المادة السابقة. ونظرًا إلى كون المستعدّ له أي الشيء الحادث لا يمكن حدوثه إلا في هذا المحلّ المستعدّ له ولا يمكنه الحدوث بلا محلٍّ ولا في محلٍّ آخر ـ وإلا لزم الترجّح بلا مرجّح ـ ولما كان الاستعداد والمستعدّ له وطبقًا لما أوضحه الفلاسفة لا يمكن اجتماعهما بل هما متقابلان[2]، يمكننا استنتاج أنّ استعداد الشيء الحادث مع توافر الظروف المعتبرة والمناسبة واكتمالها يعطي محلّه للشيء الحادث. ومن الواضح أن هذا المحلّ حيث يكون حاملًا للشيء نفسه الحادث لا يمكنه عدّه سابقًا عليه؛ لأنّهما موجودان معًا في زمان واحدٍ ولذا لا بدّ من أن يطلق عليه أنّه «مادة مقارنة». فالمحلّ نفسه الذي كان قبل الشيء الحادث حاملًا لاستعداده والذي كان يطلق عليه مادة سابقة يصبح بعد تحقق الشيء الحادث الحامل له مادة مقارنة بالاصطلاح. وهذه القاعدة لا تختص بالحادث الدفعي بل تشمل الأمر السيّال أيضًا والذي يكون حدوثه تدريجيًّا ومتّصلا[3].

وموضوع هذه القاعدة المبحوث عنها وإن كان هو حدوث الشيء؛ ولكنّها تجري في زوال الشيء أيضًا. فالشيء الموجود الذي ينعدم لاحقًا بالضرورة في حال وجوده لا بدّ من أن يكون حاملًا لإمكان عدمه وإلا استحال أن يكون معدومًا، ولأنّ هذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي نفسه الذي هو عرض يحتاج إلى محلّ فلا بد قبل زوال الشيء من وجود محل حامل لاستعداد هذا

(1) انظر: صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص25 و385؛ التعليقة على ابن سينا، **الشفاء**، ج2، ص780ـ778.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **شرح الهداية الأثيرية**، ص27، مع ضميمة تعليقة علي مدرس عليها.

(3) انظر: المصدر نفسه، الفصل الخامس.

العدم أي أن يكون مستعدًّا للزوال. وهذا المحلّ هو بالضرورة قبل زوال الشيء هو محلّ لنفس ذلك الشيء وإلا لزم الترجّح بلا مرجّح وهو محالٌ؛ أي إنّ المحلّ المفروض في زمان وجود الشيء هو حاملٌ لنفس ذلك الشيء وحاملٌ لاستعداد زواله وعدمه:

«لا فرق في ذلك [أي في الاحتياج إلى حامل الإمكان] بين جانبي الوجود والعدم؛ لأنّ البرهان إذا تمّ في جانب الوجود، تمّ في جانب العدم بلا تفاوت أصلًا. نعم، كلّ معدوم صرف لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه إلى سبق حامل له... وأما الأشياء التي طرأ عليها العدم، بمعنى رفع الوجود الذي كان ثابتًا لها في الخارج، فلا بدّ لها من حامل لقوّةِ عدمِها وبطلانها... فلا بد من أن يكون الحامل لقوّةِ فسادها... محلًّا لذاتها إن كانت بسيطة، كالصور والأعراض»[1].

وهذه القاعدة كما تشمل الزائلَ الدفعيّ، تشمل الزائل السيّال الذي يزول بنحوٍ تدريجيٍّ متّصلٍ. وعندما يكون مقصود الفلاسفة التعبير عن هذه القاعدة بعمومها هذا بنحو تشمل جانبي الحدوث والعدم أيضًا يقولون: «كل ما لا حامل لإمكان وجوده أو عدمه، فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود»[2].

ونحن سنعتمد، تسهيلًا منّا للبحث، في معالجتنا لهذه القاعدة جانب الحدوث فقط؛ لأن البحث في جانب الزوال مشابه للبحث في جانب الحدوث، على نحو ما أشرنا إليه آنفًا. وبشكل عامٍّ: الشيء الحادث أو البسيط كالعرض والصورة والنفس أو المركب كأنواع الأجسام التي هي مركبة من المادة والصورة.

---

(1) المصد رنفسه، ص384.

(2) صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص390 و393_394.

حدوث البسيط

إذا كان الشيء الحادث بسيطًا كالعرض، فإنّ ما يُطلق على محلّه هو اسم «الموضوع»، وفي هذا الفرض يكون مضمون القاعدة على النحو الآتي: لا بدّ لحدوث العرض من وجود الموضوع الذي يكون قبل عروض العرض عليه حاملًا للاستعداد، ويكون بعد عروضه محلًّا له.

حدوث الصورة

إذا كان الشيء الحادث بسيطًا كالصورة، فإنّ ما يُطلق على محلّه هو اسم «المادة»، وفي هذا الفرض يكون مضمون القاعدة بالنحو الآتي: لا بدّ لحدوث الصورة من وجود مادة سابقة على حدوث الصورة تكون حاملةً لاستعدادها، وبوجود الصورة تكون حاملة لها. ولكن لما كانت المادة لا يمكن وجودها بلا صورة كان لا بدّ للمادة التي تعرضها الصورة من أن تكون قبل حدوث الصورة محلًّا لصورة أخرى وهي التي يطلق عليها «الصورة السابقة»، ولكن لما كان من غير الممكن أن تكون المادة محلًّا لصورتين في عرض واحد فلا بدّ من أن تزول الصورة السابقة مع حدوث الصورة اللاحقة إذا كانا في عرض واحد؛ أي إن لدينا مادة فعليّتها بالصورة الموجودة وهي تحمل في ضمنها استعدادًا لصورة جديدة. وبعد توفر الأسباب والأحوال المناسبة ووصول الاستعداد إلى الحدّ المطلوب تزول الصورة السابقة عن المادة وتحدث في ذلك المحلّ صورة جديدة وهكذا يستمرّ الحال مع المادة وهذا هو ما يطلق عليه الكون والفساد.

ومن الواضح أنّنا لو أنكرنا الكون والفساد واستبدلنا الصور المستمرّة المتعاقبة بالصورة الواحدة السيّالة التي تكون أجزاؤها المفترضة في حكم الصور المستمرة المتعاقبة، فإن المادة المبحوث عنها في هذا الفرض سوف تكون فعليّتها في كلّ جزءٍ مفترضٍ من الزمان من خلال جزءٍ مفترض من هذه الصورة السيّالة، وهي ضمن ذلك تكون حاملةً لاستعداد جزءٍ مفترضٍ لاحقٍ أيضًا وحيث يصل هذا الجزء إلى الحد المطلوب فإنّ هذا الاستعداد سوف يفقد الجزء المفترض السابق ويحمل جزءًا مفترضًا لاحقًا وهكذا؛ بنحو لو أنّنا قسمنا

هذه الأجزاء المفترضة من جديد فإنّ العلاقة بين أي جزأين مفترضين متواليين سوف تكون على هذا النحو.

حدوث المركب

نصل ممّا تقدّم من بيان لكيفية حدوث الصورة إلى حكم حدوث الجسم أيضًا، وهو المركب من مادة وصورة؛ لأنّنا ذكرنا سابقًا أنّ التركيب من المادة والصورة هو تركيب حقيقي والمتحصل منه أي الكلّ والمركّب شيء مغاير للأجزاء. وبملاحظة هذا فمع زوال الصورة السابقة من المادة فإنّ المادة تنعدم أيضًا وليس الصورة السابقة فقط، بل الكل والمركب ينعدم أيضًا؛ لأن كل مركب متقوّم بأجزائه بنحوٍ متى انعدم أحد أجزائه أو تبدّل فقط فإن المركّب ينعدم ويتبدّل بتمامه. وعلى هذا النحو فإنه مع حدوث الصورة اللاحقة في المادة لا يقتصر الأمر على وجود صورة جديدة فقط، بل يتحقق وجود مركّب جديد أيضًا، وعلى هذا الأساس فإنّ استعداد الصورة الجديدة ليس استعدادًا للصورة الجديدة فقط بل استعداد الصورة الجديدة هو بنفسه استعداد للكل وللمركب الجديد أيضًا.

وعلى هذا الأساس متى كان لدينا مادة أصبحت فعلية بصورة وهي تحمل استعداد صورة جديدة، بنحو متى وصل هذا الاستعداد إلى الحد المطلوب فإن الصورة المفترضة في المادة تزول وتحدث صورة جديدة، وهذا يعني أنّ لدينا مركّبًا جزؤه المادي يحمل الاستعداد للمركب الجديد؛ بنحو متى وصل هذا الاستعداد إلى الحد المطلوب يَحدث مركب جديد وهكذا.

«إنّ كل جسم لا يتراخى وجوده عن وجود صورته، فإمكانه القائم بمادّته هو بعينه إمكان صورته بالذات. فالشيء الذي يحدث من المادة أوّلًا هو الصورة؛ فإذا حدثت الصورة، كان الجسم المركّب حادثًا بالضرورة آن حدوثها لاجتماع جزأيه وحصوله منهما»[1].

(1) صدر المتألّهين، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، ج2، ص764.

لزوم هيولانية المادة الحادثة

والخلاصة أنّ كل شيء يزول أو يحدث دفعةً كان أو تدريجًا لا بد من أن تسبقه مادة موجودة تكون مستعدّة في البداية ثم تصير واجدة له. فإن كان الحادث أو الزائل عرضًا، فهذه المادة هي موضوع ذلك العرض نفسه، وإن كان صورة فهذه المادة هي المحلّ نفسه، وإن كان مركّبًا من مادة وصورة فالمادة هي جزؤه وما في داخله. ولما كانت المادة مع حدوث أو زوال الشيء المفروض تكون واجدة لشيء أو فاقدةً لشيء كانت واجدة له فإنّ الحدوث والزوال للشيء مستلزمٌ دائمًا لانفعال المادة التي كانت تحمل قبل ذلك الاستعداد للحادث أو الموجود الزائل؛ سواء أكانت هذه المادة خارج الشيء الحادث أو الزائل كما في البسائط أم كانت داخل الشيء الحادث كالمركبات، ولما كان الانفعال مستلزمًا لكون المنفعل هيولانيًّا فإنّ المادة الحادثة إما هي الهيولى نفسها أو المركّب المشتمل عليها. وعلى هذا الأساس نصل إلى النتيجة الآتية: إنّ الحدوث والزوال البسيط مستلزمٌ للهيولانية الخارجية والحدوث والزوال المركب مستلزم للهيولانية الداخلية.

والنتيجة أنّ الحادث أو الزائل إن كان عرضًا فإنّ موضوعه منفعل باعتبار كونه هو الحاوي على الهيولى، وإن كان صورة فإن مادته هي المنفعلة باعتبار اشتمالها على الهيولى أو كونها بنفسها هيولى، وإن كان مركّبًا كأنواع الأجسام فإنّه منفعل باعتبار أن الهيولى جزء منه.

رأي صدر المتألهين

لا ينكر صدر المتألهين في أي من مصنفاته وآثاره هذه القواعد الثلاث؛ بل إنه وفي مناقشته لشيخ الإشراق الذي ينكر قاعدة التقابل تجده يدافع عن هذه القاعدة بشدة[1]؛ ولكنّه مع ذلك يتحدث عن أمور بسيطة هي بالقوة وبالفعل معًا، هيولى وصورة معًا، ومن ذلك النفس الإنسانية. فإنّه وكما تقدّم بناء على

(1) انظر: المصدر نفسه، ج5، ص111ـ113.

أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء فإنّ تلك الواقعية التي أشير إليها بـ «أنا» هي في بعض مراحلها تكون وجودًا ماديًّا جسمانيًّا وفي بعض مراحلها اللاحقة تكون وجودًا مجردًا روحانيًّا. وعلى أساس ذلك فهي قبل أن تتحول إلى مجرّد عقلي أي في مرحلة الجسمانية تكون بالقوة مجرّدًا عقليًّا وإلا لكان من المحال أن تتبدل إلى مجرّد عقلي. وهذا يعني أنّ تلك الواقعية في المرحلة الجسمانية على الرغم من بساطتها هي أمرٌ صوري وهي أمر هيولانيّ أيضًا. ولذا يصرّح بأنّ النفس الإنسانية وفي آخر مراحل جسمانيّتها أي قبل تجرّدها ولكن على مشارف التجرّد، هي صورة وهي بعينها هيولى: صورة للجسم الآلي كالبدن وهيولى للوجود المجرد العقلي. وببيان آخر، هي في نشأة الطبيعة صورة، وهي بعينها في نشأة العقل هيولى.

«النفس الإنسانية صورة بالقياس إلى مادة المحسوسات وهيولى بالقياس إلى صورة المعقولات»[1].

كيف يمكن اجتماع هذا الحكم مع قاعدة التقابل بين القوة والفعل؟ يجيب صدر المتألهين عن ذلك بالآتي: قاعدة التقابل ناظرة إلى الصفات المتعلقة بنشأة واحدة لا تلك المتعلقة بنشأتين. فمضمون قاعدة التقابل أنّه من غير الممكن للواقعية البسيطة أن تكون بالنسبة إلى الصفات المتعلّقة بنشأة ما كالمتعلقة بنشأة الطبيعة مثلًا بالقوة، وفي صفات أخرى متعلّقة بتلك النشأة نفسها بالفعل؛ أما أن تكون الواقعية البسيطة بالفعل بالنسبة إلى الصفات المتعلّقة بنشأة الطبيعة مثلًا وفي الصفات المتعلّقة بنشأة العقل بالقوّة، فغير مشمول لهذه القاعدة. ولذا لا يمكن للواقعية البسيطة التي هي هيولى جسمانية وصورة جسمانية ولكن يمكن دون أي محذور أن تكون هيولى عقلية وصورة جسمانية:

«جهتا القوة والفعل بالنسبة إلى النشأتين ممكنتا الاجتماع في جوهر بسيط»[2].

---

(1) صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص66.

(2) صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص481؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2،=

أما لماذا لا تكون الأوصاف المتعلقة بنشأتين مشمولة لقاعدة التقابل؟ فلأن هذه الأوصاف متفاضلة وهي توجب تكامل البسيط، ولذا انتقل صدر المتألهين ودون أي تردّد في هذه الدعوى من الصفات المتعلّقة بنشأتين إلى كافة الأوصاف المتفاضلة للبسيط، حتى لو كانت متعلقة بنشأة واحدة. فالخارج عن شمول قاعدة التقابل لا يقتصر على الصفات المتعلّقة بنشأتين بل يشمل حتى الصفات المتعلّقة بنشأة واحدة، ولكنّها مختلفة في الدرجة الوجودية فإنها خارجة عن هذه القاعدة أيضًا. وعليه، لا محذور إطلاقًا في أن تكون واقعية بسيطة في الصفات الجسمانية الطبيعية بالفعل وهي بعينها في الصفات الجسمانية الطبيعية الأخرى في درجة وجودية أفضل بالقوة؛ فمثلًا كل جزء فرضي للصورة في حال اشتداد جوهري مع أنّ البسيط فعلية هو بعينه بالقوة جزء فرضي لاحق. كما هو الحال في النفس في مراحلها الجسمانية والعقلية:

«إنّما المحال كون شيء واحد [أي بسيط] فعلًا وقوة بالقياس إلى نشأة واحدة، بل إلى درجة واحدة»[1].

أما لماذا لا تشمل قاعدة التقابل الأوصاف المتفاضلة للبسيط؟ فذلك لأن تلقي الأوصاف المتفاضلة موجب لأكملية البسيط، وبالتأمّل في ما ذكرناه من توضيح في الفصل السادس تحت عنوان «التسوّد ليس سوادًا واحدًا يشتدّ» وبالتأمل في رأي صدر المتألّهين في هذا المجال في الفصل السابع يمكننا الوصول إلى أن اكتمال البسيط يمكن تحققه فقط عن طريق الاشتداد الوجودي والاشتداد الوجودي ممكن فقط عبر تحقّق الفرد السيّال. وعلى هذا الأساس فكل بسيط يكتمل له بالضرورة واقعيّة سيالة أو أجزاء فرضية متفاضلة هي في عين بساطتها في نفسها بالفعل وهي بالقياس إلى الأجزاء الفرضية الأكمل اللاحقة بالقوة، ويرى صدر المتألّهين أن قاعدة التقابل لا تشمل هذا النوع من

=ص595؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص87؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص242.

(1) صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص87.

القوة والفعلية؛ وأن هذا النوع من القوة والفعلية خارج عن قاعدة التقابل تخصّصًا.

الاشتراك اللفظي للقوة

والسؤال الآن هو: لماذا لا تشمل قاعدة التقابل هذا النوع من القوة والفعل؟ يرجع الجواب عن ذلك إلى أن مصطلح «بالقوة» هو مشترك لفظي في كلمات الفلاسفة ولا سيما في كلمات ابن سينا، فهو لفظ مشترك بين معنيين يستخدم للدلالة عليهما. وهو في أحد هذين المعنيين يقابل الفعلية كما تشير إلى ذلك قاعدة التقابل، وهو بالمعنى الثاني لا يقابل الفعلية. ويرى صدر المتألهين أنّ المعنى الأخير مصداقه متحقّق في الواقعية البسيطة السيالة التي تكون في حالة اشتداد. فهذه الواقعية حتّى لو كانت بسيطة ولكن كلّ جزءٍ فرضيٍّ منها وإن كان في نفسه بالفعل فإنّه بعينه بالنسبة إلى الجزء اللاحق له بالقوة، دون أن يلزم من ذلك أي محذور.

وبيان ذلك أنه عندما نقول إنّ A هي B بالقوة في وصفنا للأجزاء المفترضة للواقعية السيالة التي هي في حال اشتداد ـ والمراد من A وB الإشارة بالترتيب إلى الجزأين الفرضيين المتواليين المتقدم والمتأخر من الواقعية السيالة ـ، فإنّ مرادنا من ذلك في الحقيقة: 1) أن B واجدة للآثار المشابهة لآثار A مضافًا إلى الآثار الخاصة بها التي لا تجد مشابهًا لها في A؛ 2) أن من غير الممكن أن يوجد كل من A وB معًا، بل مع انعدام A يكون من الممكن وجود B ولذا: 3) مع انعدام A فإن B مباشرة سوف توجد مكان A ضمن الواقعية السيالة حيث يرتبط وجود B بوجود A. وبعبارة موجزة: المراد من بالقوة في هذا الاصطلاح الشيء الفاقد لبعض الآثار الذي بانعدامه يعطي مكانه للشيء الواجد لهذه الآثار ويترتب على ذلك أن يكون مدلول ومفاد قولنا: صيرورة ما بالقوة بالفعل، وما كنّا نعبر عنه باصطلاح القبول بمعنى انعدام ما كان فاقدًا للآثار ووجود ما هو واجدٌ للآثار محله، لا بمعنى أنّ الشيء الفاقد للآثار

سوف يكون واجدًا لها في ما بعد.

في المقابل عندما نقول في قاعدة التقابل إنّ A هي بالقوة B فهذا معناه أنّ الشيء A الفاقد للآثار التي هي من سنخ B هو بنفسه يبقى ولكنّه سوف يكون واجدًا لتلك الآثار. وعليه، ففي هذا المورد يكون: 1) A ابتداءً فاقدًا للآثار التي هي للنوع B و2) من الممكن بقاء A بشخصها كلها أو بقاء بعض أجزائها على الأقل وينتج من ذلك، 3) أن تكون هي بنفسها أو جزءٌ منها بعينه واجدةً لشيء يكون مبدأ لمثلٍ هذه الآثار؛ كالجسم الذي لا يكون حارًّا، ولكن من الممكن مع وجود كيفية هي مبدأ للحرارة والتي يطلق عليها الحرارة أن يكون حارًّا، ويكون مماثلًا للتبدّلات التي تقع في الكون والفساد. فالمقصود من مصطلح بالقوة في هذا الاصطلاح الفاقد الذي يصبح بعينه واجدًا ويكون معنى صيرورة ما بالقوة بالفعل القبول، بمعنى أنّ الشيء الذي كان فاقدًا لشيءٍ ما صار واجدًا له، وليس بمعنى أن الشيء الفاقد صار معدومًا وأصبح الواجد موجودًا بدلًا عنه.

وبملاحظة أنّ مفردة «انفعال» تُستخدم في الفلسفة في الموارد التي يكون المراد فيها الشيء الذي يجد ما كان فاقدًا له، أو الشيء الذي يفقد شيئًا كان يجده يمكننا القول إنّ صيرورة ما بالقوة بالفعل أو القبول بحسب الاصطلاح هو بمعنى انفعال الشيء بالقوة، ولذا يطلق عليه «القبول بمعنى الانفعال»؛ وفي مقابله القبول بمعنى الاتّصاف الذي يراد منه الإشارة إلى القبول بالاصطلاح الأول:

«إن القبول قد يعني الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث الشيء [في القابل]، كالمتصل إذا صار منفصلًا والماء إذا صار هواء وأما القبول بمعنى [الاتصاف الذي يكون] في الاستكمال، فالشيء الصوري [البسيط] يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداد في الكمالية»[1].

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص331؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص89.

وطبقًا لما يذكره صدر المتألّهين فإنّ القبول بمعنى الانفعال يكون بالضرورة مقارنًا للعدم الخارجي للمقبول -والمراد من المقبول تلك الآثار والصفات الموجودة في الشيء بالقوة-؛ لأن ذلك بمعنى أن القابل أي الشيء الذي بالقوة يكون واجدًا لما كان فاقدًا له. وعليه، فقوام هذا النوع من القبول أن يكون القابل موجودًا في الخارج ابتداءً ويكون المقبول معدومًا فيه؛ أي يكون القابل ابتداءً مقارنًا للعدم الخارجي للمقبول. وأما القبول بمعنى الاتصاف فقط فيكون مقارنًا للعدم الذهني للمقبول؛ لأنّه وكما تقدّم فإن في هذا النوع من القبول لا يكون ما يطلق عليه القابل موجودًا بشكل مقارن زمانًا مع المقبول لكي يكون محلًا له مع قبوله له ولكي يقال إنّ القابل كان فاقدًا ابتداءً للمقبول ثم صار واجدًا له بعد ذلك ولنصل إلى نتيجة أن القبول يكون مقارنًا للعدم الخارجي للمقبول؛ بل بالضرورة القابل يكون معدومًا قبل تحقّق المقبول. وعليه، ففي الحقيقة إطلاق القابل عليه يكون افتراضيًّا ومن باب المسامحة والمجاز، ولذا فإنّ من الأفضل التعبير عنه بـ «القابل الفرضي».

وهذا المجاز يقع لأنّه مع انعدام القابل الفرضيّ يتحقّق جزءٌ أكمل من الواقع السيّال يكون واجدًا للآثار المشابهة لآثار القابل الفرضي المعدوم وواجدًا أيضًا لآثار جديدة يكون القابل الفرضي فاقدًا لها، وهي ما يطلق عليه تعبير «المقبول». وبسبب وجود هذه الآثار المشابهة يظن الإنسان أنّ القابل الفرضي الذي هو منشأ مثل هذه الآثار ما زال باقيًا مع فارق يرجع إلى أنّه يكون واجدًا لآثار جديدة، أي إنّه صار واجدًا للمقبول الذي كان سابقًا فاقدًا له، مع أنّ واقع الحال ليس كذلك. فهذا الشيء الذي هو في الحقيقة واجدٌ للمقبول أي القابل الحقيقي هو مرتبة أخرى أكمل من الجزء نفسه حدث بشكل مقارن مع المقبول نفسه غاية الأمر أنّه ثمة تشابه بينه وبين القابل الفرضي. إذًا، في القبول بمعنى الاتصاف لا يكون القابل الحقيقي فاقدًا إطلاقًا للمقبول لكي نقول إنّ قوام هذا النوع من القبول بمعنى أن القابل كان موجودًا في الخارج بداية والمقبول معدومًا فيه. وينتج من ذلك أنّه في هذا النوع من القبول لا يكون

مقارنًا إطلاقًا للعدم الخارجي للمقبول. نعم، يكون مقارنًا للعدم الذهنيّ له، بمعنى أنّ الأفراد والمصاديق الأخرى للقابل في الموارد الأخرى ومنها الجزء الفرضي القبلي لما كانت تتلقى من دون المقبول فإنّ الذهن في وعاء تحليله يرى أن القابل ـ أي المرتبة المذكورة ـ معتبر في نفسه. ومن الواضح في هذا الاعتبار أن يكون القابل ملحوظًا من دون المقبول وفاقدًا له وبالاصطلاح يكون ملحوظًا مقارنًا لعدمه. نعم، بلحاظ أنه في الخارج يكون واجدًا له، يعتبر ذلك الفاقد الذي صار واجدًا وبهذا النحو يراه مقارنًا لعدم المقبول؛ نعم، هذا العدم الذي اعتبره الذهن هو في وعاء التحليل، لا العدم الخارجي:

«بالجملة القبول [للشيء] قد يكون مصحوبًا بالعدم الخارجي للشيء [أي للمقبول] وقد يكون مصحوبًا بالعدم الذهني له»(1). وعلى أساس هذا التفكيك فإنّ قاعدة التقابل لا تشمل القوة والفعل في الأجزاء الفرضية للواقعية السيّالة؛ لأنّ كلمة القوة في القاعدة المبحوث عنها مستخدمةٌ بالمعنى الثاني من المعاني التي تقدّم بيانها لهذه الكلمة وفي الأجزاء الفرضية للواقعية السيّالة بالمعنى الأول. وبعبارة أخرى: هذه القاعدة تلاحظ القبول بمعنى الانفعال، مع أنّ القبول في الأجزاء الفرضية للواقعية السيّالة بمعنى الاتّصاف. ولذا لا ينبغي عدّ اجتماع القوة والفعل في الأجزاء الفرضية البسيطة للواقعية السيّالة استثناء من هذه القاعدة أو اعتباره نقضًا لها.

والحاصل أنّه كلّما كان القبول بمعنى الانفعال لا بد من وجود قابل يكون في ذاته فاقدًا لمطلق الفعلية وهو ما يطلق عليه الهيولى، وكلّما كان القبول بمعنى الاتّصاف لم يكن محتاجًا إلى وجود مثل هذا القابل، بل الشيء الصوري يمكن أن يكون مشمولًا بمثل هذا القبول. وطبقًا لما يقوله صدر المتألهين القبول بمعنى الانفعال شأن المادة القابلة، أي شأن الهيولى، وكل أمرٍ بالفعل ومن ذلك أي صورة لا يمكن أن تكون مشمولة بهذا النوع من القبول، وفي مقابل ذلك

(1) صدر المتألّهين، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص89.

يكون القبول بمعنى الاتّصاف شأن الفعلية المتعلقة بالهيولى؛ أي شأن الصورة وكل شيء آخر يكون بحكم الصورة:

«الأول [أي القبول بمعنى الانفعال المصحوب للعدم الخارجي للشيء] شأن المادة القابلة [وهي الهيولى أو ما يشملها] والثاني [أي القبول بمعنى الاتصاف المصحوب للعدم الذهني للشيء] شأن الصورة المتعلقة بها [أو ما في حكمها]»(1).

فقاعدة التقابل وقاعدة انفعال البسيط لا تستلزم أن تكون الواقعية السيّالة في حال الاشتداد مركبًا شاملًا للهيولى أو بسيطًا حالًّا في الهيولى أو متعلّقًا بها.

إنّ الحكم المذكور أعلاه وإن كان موضوعه الواقعية السيالة التي تكون أجزاؤها الفرضية في حال التكامل أو السيلان الاشتدادي كما في الاصطلاح؛ ولكنّنا بشيءٍ من التأمّل والتدقيق يتّضح لنا أنّ هذا الحكم يشمل أيضًا السيلان غير الاشتدادي. وبهذا يمكننا تعميم الحكم ليشمل كل واقعية سيالة، سواء أكان سيلانها اشتداديًّا أم ضَعفيًّا أم غير اشتدادي ولا ضدّه.

والسؤال الآن هو أن هذه الواقعية السيالة حيث لا تكون مشمولة بقاعدة التقابل والانفعال البسيط فلا تكون بحكم هاتين القاعدتين أن يكون لها هيولى داخلية أو خارجية، فهل هي أيضًا خارجة عن شمول قاعدة الحدوث لها أيضًا؟ والجواب هو النفي. فقد ذكرنا أنّ هذه القاعدة تشمل الحدوث والزوال التدريجي أيضًا، فهي تشمل الواقعية السيالة أيضًا. وبناءً عليه، فلا بدّ بحكم هذه القاعدة من أن يكون للواقعية السيالة مادة تحمل استعدادًا مسبقًا تكون واجدة له في ما بعد. ولو كنّا نعتقد بأنّ هذه المادة تكون ثابتة وباقية على مدى السيلان فهذا يعني أن الحدوث والزوال التدريجي للأجزاء الفرضية للواقعية السيّالة مستلزمٌ للانفعال التدريجيّ ويستلزم ذلك في النهاية أن تكون هذه المادة هيولانية؛ وأما لو كانت هذه المادة سيّالة بشكل مقارن لها فلن يقع فيها الانفعال حتى يلزم أن تكون هيولانية؛ وإذا كان الشقّ الأخير صحيحًا فهذا يعني أنّ

(1) المصدر نفسه.

السيلان واقعية موجبة لنفي الانفعال وفي غنى عن الهيولى لأجل الحدوث. ولكن ما الذي يختاره صدر المتألهين؟ سوف نوضح في الفصل السابع أن صدر المتألهين يختار الشق الثاني[1]. والنتيجة أنّ السيلان بشكل عام واقعية موجبة للاستغناء عن الهيولى.

المرحلة الثانية: منشأ انفعال النفس

عرفنا ممّا سبق أنّه في كلّ مورد يقع فيه الانفعال لا بد من وجود أمرٍ يكون ذاتًا بالقوة لكي يكون منشأ الانفعال ومبدأ القبول. ومنشأ الانفعال في الأجسام وفي الصور وأعراضها الهيولى الجسمانية التي تكون جزءًا منها أو حاملة لها. وأما النفس فإنّها تنفعل بتلقّي الصور العقليّة من العقل الفعّال. إذًا يمكننا أن نسأل: ما هو منشأ انفعال النفس؟ يمكن أن يُقال في الجواب ـ وطبقًا لما تقدّم في المرحلة الأولى ـ إنّ النفس مرتبطة بالبدن الحاوي على الهيولى وهذا الارتباط كافٍ في ذلك لكي تكون الهيولى الموجودة في البدن منشأ لانفعال النفس أيضًا، كما إن منشأ انفعال البسائط كالصور والأعراض هو أيضًا الهيولى التي هي محلها بواسطة أو بدون واسطة.

النظرية المعروفة

لا يخفى أن الجواب المذكور أعلاه لا يكفي؛ لأنّنا ذكرنا في الفصول السابقة أنه من غير الممكن أن تكون النفس بذاتها وبلا توسط القوى منشأ لأيّ فعل أو انفعال. فكما نحتاج إلى القوّة النفسانيّة للقيام بفعل كاستخدام قوى البدن، وهذه القوّة النفسانيّة هي التي يطلق عليها العقل العملي، ولا تكفي الفعلية الذاتية لتحقّق الأفعال وصدورها، والأمر نفسه يُقال عن الانفعال والتأثّر

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص6؛ المصدر نفسه، ج7، ص330؛ صدر المتألّهين، **رسالة في الحدوث**، ص34 و44.

بعالم العقل، فإنّه لا يتحقّق دون قوة باسم العقل النظري، ولا يكفي لأجل انفعالاتها صرف ارتباط الهيولى الموجودة بالبدن. فالعقل العملي هو مبدأ فعاليات النفس في ما دون والعقل النظري لا سيما بلحاظ مرتبته الهيولانية هو مبدأ انفعالاتها في ما فوق.

إن دور العقل الهيولاني في النفس يشبه دور الهيولى الجسمانية في الأجسام، مع اختلاف يرجع إلى أن الهيولى الجسمانية جوهر والعقل الهيولاني عرضٌ حالٌّ في النفس، والنتيجة لما كان وجود العرض في نفسه هو عين وجوده لموضوعه، فكون العقل الهيولاني قوة هو بعينه كون النفس بالقوة. وعليه، فكما إنّ العقل الهيولاني يحمل استعداد تلقي الصور العقلية من العقل الفعّال فإنّ النفس هي المستعد لتلقي هذه الصور والمحل القابل لها.

الاستعداد النفساني

العقل الهيولاني هو في الحقيقة أضعف مرتبة من الاستعداد النفساني لتلقي الصور العقلية. وطبقًا لمقولة ابن سينا فإنّ أيّ شيءٍ له شأنية قبول شيء آخر فهو إما أن يكون قابلًا له بالقوة أو بالفعل:

«إن الشيء الذي من شأنه أن يقبل قد يكون بالقوة قابلًا له وقد يكون بالفعل قابلًا له»[1].

وبعبارة أخرى: كلّ شيء يصح أن يكون محلًّا لشيء آخر إما أن يكون محلًّا بالفعل له أو أن يكون مستعدًّا فقط ليكون محلًّا له؛ أي إنّ كل قابل إما أن يكون بالفعل واجدًا للمقبول نفسه أو لا يكون كذلك بالفعل ولكنه يكون واجدًا لاستعداد المقبول أو بالاصطلاح يكون مستعدًّا له.

فإذا كان القابل جسمًا فالمقبول هو الصور والأعراض الجسمانية وإذا كان النفس الإنسانية، فالمقبول الأمور النفسانية ومنها المعقولات. فالنفس

---

(1) ابن سينا، الشفاء: النفس، ص66.

الإنسانية بالفعل إما واجدة للمعقول نفسه أو واجدة لاستعدادها له لا له بنفسه. وهذا الاستعداد النفساني هو تلك القوة في النفس المجرّدة والحالّة في ذات النفس وهي التي يعبّر عنها بـ «العقل النظري».

مراتب الاستعداد النفساني

كما إنّ استعداد الجسم لقبول الصورة أو العرض الخاص حقيقة مشككة لها مراتب ضعيفة وشديدة، ناقصة وتامة، بعيدة وقريبة، فإنّ استعداد النفس لقبول وتلقّي معقولٍ خاصٍّ من العقل الفعّال أي العقل النظري له مراتب من الضعيفة إلى الشديدة، ومن الناقصة إلى التامة، ومن البعيدة إلى القريبة. ومن الواضح أن مراتب الضعف والشدة والنقص والتمام والبعد والقرب هي حقيقة مشكّكة عقلًا قابلةٌ لفروض لا متناهية؛ ولكن مع ذلك فإن من بين المراتب المشككة القابلة للفرض في العقل النظري توجد مراتب ثلاث خاصة يعبّر عنها الفلاسفة بالترتيب الآتي: من الناقص إلى التام ومن البعيد إلى القريب أو بالتعبير الآتي: «العقل الهيولاني»، «العقل بالملكة» و«العقل بالفعل».

العقل الهيولاني

لو نظرنا إلى معقول نظريٍّ خاص كقضية فيثاغورس في الهندسة، فإن استعداد النفس في هذا الفرض لتلقي هذا المعقول من العقل الفعّال ـ في بدء وجود النفس التي لا تكون بالفعل واجدة لأي معقول ـ يكون في حد العقل الهيولاني الذي هو أضعف مرتبة من الاستعداد لتلقي أي معقولة ومنها أنه أضعف مرتبة من الاستعداد لتلقي المعقول المنظور. فالعقل الهيولاني يتشخص بالخصوصيتين الآتيتين:

1 ـ **الإطلاق**: العقل الهيولاني استعداد مطلق وليس استعدادًا خاصًّا؛ أي استعداد لكل معقول، ومن ذلك استعداد للمعقول مورد النظر أيضًا، وليس

هو عبارة عن استعداد صنف خاص من المعقولات أو استعداد للمعقول مورد النظر فقط. وهذه المرتبة من الاستعداد لا تستدعي مستعدًّا له خاصًّا فقط. ولذا فإن وجود هذه المرتبة من الاستعداد في النفس لا يكون سببًا لرجحان تحقق معقول على معقول آخر في النفس، وطبقًا للاصطلاح فإن وجود العقل الهيولاني في النفس لا يرجّح حدوث أيّ معقول خاص فيها. فالنفس التي لها هذا الحد من الاستعداد ذات نسبة واحدة لكافة المعقولات. وهذه الخصوصية الأولى تستتبع:

2ـ **الصرافة**: العقل الهيولاني استعداد صرف ولا يختلط بفعلية المستعدّ له؛ اي إن النفس عندما يكون استعدادها لتلقي المعقولات في حدّ العقل الهيولاني لا غير تكون فاقدة لأي نوع من المعقول؛ لأننا ذكرنا أن وجود العقل الهيولاني في النفس لا يرجح حدوث معقول خاص فيها؛ فنسبتها إلى كافة المعقولات واحدة. وعليه، فلو أن معقولًا ـأيّ معقول كانـ أفيض للنفس مع وجود هذا الاستعداد فقط في النفس فإنه سوف يكون من الترجح بلا مرجح وهو محال. وعليه، فالنفس في هذه الحالة فاقدة لأي نوع من المعقول.

قد يقال: إنّه وبناء على هاتين الخصوصيتين المذكورتين فإن العقل الهيولاني ليس استعدادًا للمعقول مورد النظر؛ لأنه ليس مرجحًا لحدوثه. والجواب: أن النفس إن كانت فاقدة للعقل الهيولاني فلن يمكنها أن تكون قابلة لأي معقول ومنها المعقول مورد النظر؛ فتلقي المعقول مورد النظر من العقل الفعال مشروط أيضًا بوجود العقل الهيولاني في النفس، وإن لم يكن كافيًا لرجحانها. وعليه، فالعقل الهيولاني منشأ قابلية النفس لكل معقول من حيث إنه معقول لا من حيث إنه معقول خاص. وطبقًا للاصطلاح العقل الهيولاني منشأ انفعال النفس من عالم ما فوق في مطلق الفيض.

فكما إنّ الهيولى الجسمانية موجودة في كافة الأجسام ووجودها في كل جسم هو مبدأ انفعاله بنحو لولا وجودها لم يكن أي جسم مستعدًّا لقبول أي صورة نوعية أو أي عرض، دون أن تكون هذه الهيولى مرجحة بنفسها لحدوث فعلية

خاصة، فالهيولى العقلية أو العقل الهيولاني أيضًا موجود في كافة النفوس الإنسانية ووجوده في أي نفس هو مبدأ انفعاله من العقل الفعّال، بنحو لا تكون أي نفس من دونه مستعدة لقبول أي معقول دون أن يكون بنفسه مرجحًا لحدوث معقول خاص. فهما من جهة كونهما استعدادًا وقوة مطلقين متشابهان؛ أي مع كونهما منشأ الانفعال ولكن أيًّا منهما لا يكون مرجحًا لحدوث فعلية خاصة ويترتب على ذلك أن أي واحد منهما بنفسه لا يقترن بأي فعلية؛ أي إنهما مع استعداد صرف وقوة صرف:

«فالقوة النظرية إذن تارة تكون نسبتها إلى الصور المجرّدة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة وذلك حين ما تكون هذه القوة التي للنفس لم تقبل بعد شيئًا من الكمال الذي بحسبها وحينئذٍ تسمّى عقلًا هيولانيًّا. وهذه القوة التي تسمّى عقلًا هيولانيًّا موجودة لكل شخص من النوع وإنّما سمّيت هيولانية تشبيهًا إياها باستعداد الهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة»[1].

وكما ذكرنا فإنّه وعلى الرغم من التشابه المذكور أعلاه فإنّ ثمة اختلافًا بينهما يرجع إلى أن الهيولى الجسمانية استعداد وقوة جوهرية والعقل الهيولاني استعداد وقوة عرضية فهي كأي عرض من الأعراض الأخرى يكون وجودها للموضوع لا لنفسه. وبحكم هذا الاختلاف بينهما فإنّ الهيولى الجسمانية بنفسها تحمل استعداد الصور والأعراض الجسمانية وتبعًا لذلك وفي زمان تحققها تكون قابلة لها ومحلًّا لها مع الواسطة أو بدونها. وأما العقل الهيولاني فليس كذلك، بل تحقّقه بمعنى أنّ موضوعه أي النفس مستعدّة للمعقولات ومن هذه الجهة فإنّ النفس عند تحققها تكون هي محلّها والقابلة لها لا العقل الهيولاني نفسه:

«النفس الناطقة هي الجوهر القابل للمعقولات والمتصرف في مملكة البدن

---

(1) المصدر نفسه، ص39.

والعقل الهيولاني تهيّؤ [أي استعداد] له [نحو المعقولات]»[1].

إن هذا الرأي المذكور الذي كان شائعًا ومعروفًا إلى زمان صدر المتألّهين وكان ابن سينا من أبرز القائلين به، يواجه اشكالات وملاحظات. ونحن سوف نقوم باستعراض الاسئلة الناشئة من هذه الملاحظات على هذا الرأي وبيان تلك الإشكالات تمهيدًا لعرض رأي ابن سينا.

التعقيدات والإشكالات على الرأي المعروف

يمكننا اختصار الملاحظات والتعقيدات التي تعاني منها النظرية المذكورة بالآتي:

1ـ هل العقل الهيولاني عرض حالٌّ في النفس ومغاير لها أو أنه هو نفس النفس عينًا، أي مصداق لهذا المفهوم باعتبار آخر؟ وعلى الرغم من أن بالإمكان وبأدنى تأمل في عبارات ابن سينا أن نختار الاحتمال الثاني، ولكن بملاحظة مجموع كلامه وصريح كلام بعض أتباع مدرسته نصل إلى أن الاحتمال الأول هو الراجح؛ لا سيما إذا استحضرنا أنه يرى أن العقل الهيولاني مرتبة من العقل النظري والعقل النظري قوة من قوى النفس. ولذا سوف نعتمد على الاحتمال الأول في بيان رأيه حول العقل الهيولاني. والتعبير الصريح لبهمنيار بالمضمون الآتي أن العقل سواء أكان نظريًّا أم عمليًّا هو هيئة في النفس يؤيّد هذا الاحتمال أيضًا لأنّ مفردة هيئة تؤيد هذا الاحتمال، ولأنها تستخدم كذلك اصطلاحًا في تعريف الأعراض.

«إنّما تسمّى عقلًا لأنها هيئة في ذات النفس [وهي مجرّدة] لا في مادة»[2].

2ـ بناء على كون العقل الهيولاني عرضًا نفسانيًّا، فهل هو عرضٌ لازمٌ أو مفارقٌ؟ إن أيًّا من الاحتمالين غير مقبول؛ لأنه إن كان من الأعراض اللازمة

---

(1) ابن سينا، **المباحثات**، ص90.

(2) بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص789.

للنفس فليس وجوده في النفس بمستلزم لانفعال النفس وارتباطه بالهيولى الموجودة في البدن، كما إنّ ابن سينا لا يعتقد بأنّ وجود الصور المرتسمة الإلهيّة في ذات الباري مستلزم لكون وجود الباري ماديًّا[1]، ولا يزول من النفس حتى يمكن القول إنه مع تحقق الموت وقطع علاقة النفس بالبدن فإنه يزول من النفس، مع أن ابن سينا يعتقد بأنّ النفس فقط لها عقل هيولاني ما دامت مترابطة بالبدن[2]؛ وأمّا لو كانت من الأعراض المفارقة للنفس فتحققها في النفس أو زوالها مستلزم لانفعال النفس. وكما تقدّم في ختام المرحلة الأولى أن الشيءالذي ينفعل بسبب حدوث شيء فيه أو زواله فهو **أولًا** بموجب تقابل القوة والفعل لا بد من أن يكون عين الهيولى أو يحتوي عليها والمفروض أن النفس ليست كذلك؛ **ثانيًا** وبحكم قاعدة الحدوث لا بد من أن يكون هذا الشيء لا أقل مرتبطًا بالهيولى؛ فيلزم أن تكون النفس مرتبطة بالهيولى الموجودة في البدن من خلال الارتباط بالبدن وقد تقدّم سابقًا ومكرّرًا أنّ مثل هذه العلاقة غير ممكنةٍ؛ وذلك بناء على أن النفس روحانية الحدوث ونفي الوجود الرابطي لها بالنسبة إلى البدن وهو ما يوافق عليه ابن سينا.

3ـ لو فرض أن ارتباط النفس بالبدن بالنحو الذي يعتقد به ابن سينا لم يكن أمامه أي مانع، يبقى المحذور الآتي واردًا وأنه لو أنّ الهيولى الموجودة في البدن كانت هي مبدأ قابلية النفس للعقل الهيولاني بنحو يكون قطع ارتباط النفس بالبدن موجبًا لزوال العقل الهيولاني فيلزم من ذلك أن يكون العقل الهيولاني عرضًا ماديًّا؛ لأن المراد من المادي هو الشيء الذي لا يبقى مع عدم وجود المادة، مع أن ابن سينا يراه عرضًا مجردًا تحمله النفس الإنسانية.

بل إننا عندما نذكر في الأساس أنّ ارتباط النفس بالهيولى دخيل في كون النفس قابلة للعقل الهيولاني، أو بعبارة أخرى عندما نقول هيولى البدن هي مبدأ قبول النفس فما هو المراد من ذلك؟ ألا يعني ذلك أن محل العقل الهيولاني

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ج1، الفصل 2، البند 14.

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء: النفس، ص213.

ليس هو النفس وليس هو الهيولى المحض بل الهيولى الموجبة للفعلية النفسانية وصيرورتها إنسانًا؛ أي محلها الإنسان المركّب من نفس وبدن؟ وبيان ذلك أنّ العرض على الرغم من أنه كالصورة في أنها فعلية، ولكنه يفترق عنها بأنّ محل العرض مستغنٍ عن العرض في كونه بالفعل، وأما محلّ الصورة فمحتاج إليها. وبعبارة أخرى: كون العرض عرضًا إنّما هو لجهة كون الهيولى ليست بحاجة إليه لكي تكون فعليّة، أي محله الهيولى التي تكون استوفت فعليّتها التامّة لا الهيولى المحض أو الهيولى التي لم تستوفِ فعليّتها التامة. فمحل العرض قد استوفى فعليته بالضرورة سابقًا بتوسط الصورة؛ أي الكل والمركب الحاصل من الهيولى والصورة هو محلّ العرض. فالصورة التي هي فعلية الهيولى من جهةٍ هي منشأ الأعراض التي تستند إليها، ومن جهة أخرى هي واسطة لكي تكون هيولاها قابلة للأعراض المذكورة، وإلا لجاز أن تأخذ الهيولى فعليّتها بدون توسط الصورة وبقبولها للأعراض، ويؤدي ذلك إلى انتفاء الفرق بين الصورة والعرض.

وكذلك الحال في الصور المتراكبة فإنّ كلّ صورة سابقة تكون واسطة لكي تتقبّل هيولاها الصورة اللاحقة، وإلا لجاز أن تتقبل الهيولى منذ البداية الصورة الأخيرة دون توسط الصور السابقة وهذا لا يتلاءم مع ترتب الصور. فمحلّ كل صورة لاحقةٍ أمرٍ مركّب من الصورة السابقة والهيولى، لا الهيولى المحض. فمحل الصورة الجسمية -والتي لم تكن صورة في السابق- الهيولى المحض نفسها، ومحل الأعراض الناشئة من الصورة الجسمية ومحل الصورة العنصرية هيولى الجسمية أي الجسم، وقس على هذا:

«قول الحكماء: إن الفعل أبدًا للصورة والقبول للمادة، كلام حق وليس معناه أن الفعل يصدر من الصورة بلا شركة المادة وإلا لكانت عقلًا مجرّدًا لا صورة مادية... وليس أيضًا معنى كون الهيولى قابلة للحركة [ولسائر الصفات] أنها بذاتها من غير تقوّمها بإحدى الصور كذلك، بل ما لم يتجوهر أولًا بالتجسم النوعي، لم يقبل سائر الصفات وليس الأمر كما توهّمه العلامة الدواني وغيره

أنّ الهيولى بعد تلبّسها بإحدى الصور تقبل بذاتها الأعراض. كيف، ولا ذات لها إلا بالصور»[1]؟!

وينتج من ذلك أنّ أحدًا لو كان يعتقد بأن هيولى البدن دخيلة في أن تكون النفس محلًّا للعقل الهيولاني، فلا بدّ له من أن يقبل أن محل العقل الهيولاني الهيولى التي تحتوي على فعليّة نفسانيّة، لا صرف النفس؛ مع أن الفلاسفة يرون أن ذات النفس هي محل العقل الهيولاني، كما إن العبارة التي ذكرناها سابقًا عن بهمنيار تدل صراحة على هذا المطلب. وهذا الإشكال عرضه أبو ريحان البيروني بالنحو الآتي:

4ـ ما معنى العقل بالقوة؟ لا انسجام بين كونه عقلًا وكونه بالقوّة؛ لأن كونه عقلًا مساوٍ لكونه مجردًا، وكونه مجردًا مساوٍ لكونه بالفعل. فافتراض العقل بالقوة مساوٍ لافتراض كون بالفعل بالقوة. وثمة أمرٌ ثابت لدينا وهو أن القوة التي لدينا التي تدرِك المعقولات مجردة عن المادة وذكر الحكماء أن كل مجرّد من المادة عقل بالفعل؛ فما هو معنى العقل بالقوّة؟»[2].

5ـ هل العقل الهيولاني أضعف مرتبة من الاستعداد في النفس لمطلق الصور العقلية أو أضعف مرتبة من استعداد النفس لخصوص كل واحدة من الصور العقلية؟ وبعبارة أوضح: هل العقل الهيولاني كالهيولى في الأجسام قوة محض لا تكون مرجّحة لحدوث أي فعليّة خاصة أو أنّه استعداد مرجّح لحدوث فعليّة خاصة؟ ولا شك في أنّه بناء على الاحتمال الأول فإن هذه القوة لا تزول مع تحقق الصور العقلية بل هي دائمًا باقية في النفس؛ وأما في الصورة الثانية فإن الاستعداد الخاصّ بالصورة العقلية يزول مع تحققها، كما يزول كل استعداد مع تحقق المستعد له:

«العقل الهيولاني إن عُنِي به مطلق الاستعداد، فهو باقٍ فينا أبدًا ما دمنا في البدن. وإن عُنِي [به الاستعداد الخاص، أي الاستعداد] بحسب شيء [من

(1) صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص112.

(2) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعة آثار**، ج13، ص121.

المعقولات]، فإنّ الاستعداد [الخاص] يبطل مع وجود الفعل»[1].

ويظهر من تشبيه ابن سينا وأتباعه في وصفهم للعقل الهيولاني بهيولى الأجسام ومن الإطلاق والصرافة التي تعرضوا لها في كلامهم أن الاحتمال الأول هو الراجح لديهم، ولذا نختار نحن هذا الاحتمال:

«كما إنّ للأجسام هيولى لا صورة لها البتة لكنّ من شأنها أن تقبل كل صورة محسوسة، كذلك في النفس هيولى لا صورة لها ولكنْ تقبل كلّ صورة معقولة»[2].

6ـ هل العقل الهيولاني هو بنفسه القابل والمحلّ للصور العقلية أو أنّ وجوده في النفس هو السبب لأن تكون النفس هي القابل والمحلّ للصور العقلية؟ إن بعض عبارات ابن سينا تنسجم مع الاحتمال الأول:

«من شأنها [أي من شأن العقل الهيولاني] أن تصير عالمًا عقليًّا، أي يحصل فيها صورة كل موجود مما هو بذاته معقول أو ما هو بذاته غير معقول لكن القوة العقلية تجرّد صورته عن المادة»[3].

وفي المقابل نجد أنّ الكثير من عباراته تؤيّد الاحتمال الثاني؛ من ذلك:

«أنّ صور الأشياء تحلّ في النفس وتحلّيها وتزيّنها وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني»[4].

وقد رجّحنا مما ذكره من بيان في باب القوى المدركة للنفس الاحتمال الثاني؛ لأنه، **أولًا** يظهر من مجموع كلمات ابن سينا رجحان هذا الاحتمال؛ **وثانيًا**، بما أن للعقل الهيولاني وجودًا للنفس، فإن معنى كونه مبدأ قبولها أن النفس هي القابلة لها.

---

(1) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص213.

(2) ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص97.

(3) انظر: المصدر نفسه.

(4) ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص213.

نعم، على أساس أن العرض في نفسه هو عين وجوده للجوهر ومثل هذا الأمر مستلزم لأن يكون وجود العرض شأنًا ومرتبةً من وجود الجوهر، يمكننا القول إنه في الأصل قبول العقل الهيولاني من حيث هو قبول للعقل الهيولاني في نفسه قبول النفس أيضًا. وعليه، فسواءٌ أقلنا بأنّ العقل الهيولاني هو القابل للصور العقلية أم قلنا بأن النفس هي القابلة لها فلن يكون من فرق بينهما. ولكن هل يعتقد ابن سينا بهذا الأمر وبأنّ العرض مرتبة من مراتب وجود الجوهر، لكي يكون مثل هذا التوجيه لكلامه مقبولًا؟

7ـ بناء على أن العقل الهيولاني كالهيولى الجسمانية قوة محض وبملاحظة أن العقل الهيولاني عرض يمكننا أن نطرح السؤال الآتي: أي فعلية من الفعليّات تكون هي المنشأ لصيرورة العقل الهيولاني موجودًا من الموجودات وفعليّة من الفعليّات؟ لأنه بناء على المفروض فإن العقل الهيولاني موجود في النفس ولا يمكن وجود الشيء ما لم يكن بالفعل. وبعبارة أوضح: فعلية الجسم ذاتية له وناشئة من الجزء الصوري له، وفعلية الصورة عين ذاتها البسيطة، وفعلية الهيولى بحلول الصورة فيها وهو يتحقّق من أمر خارج عن ذاتها. والآن نسأل: كيف تتحقّق فعلية العقل الهيولاني؟ فهل العقل الهيولاني كالجسم له جزء صوري هو الذي يضمن له فعليّته؟ لا شك في أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأن مثل هذا الفرض هو بمعنى تركّب العقل الهيولاني من جزء صوري وجزء هيولاني وهذا يتنافى مع كونه عرضًا؛ لأن كل عرض بسيط. وهل العقل الهيولاني كالصورة هو ذاتٌ بالفعل؟ الجواب أيضًا بالنفي؛ لأنه وبحكم تقابل القوة مع الفعل من غير الممكن أن يكون الشيء البسيط ذاتًا بالفعل وبالقوة معًا. وبناء على فرض العقل الهيولاني ذاتًا بالقوة لأنه هيولى الصور العقلية وبسيطًا لأنه عرض فمن غير الممكن أن يكون ذاتًا بالفعل. وبناء عليه، فالذي يبقى احتمال واحد وهو أن تكون فعلية العقل الهيولاني مثل فعلية الهيولى الجسمانية من خلال حلول الصورة العقلية فيه، فهو من خارج ذاته، مع أننا قلنا إن العقل الهيولاني ليس هو محل الصور العقلية.

8- هل العقل الهيولاني هو مبدأ انفعال النفس لكافة العوارض النفسانية، سواء أكانت من الصور العقلية ام الحالات النفسانية أم أنه فقط مبدأ انفعال النفس للصور العقلية؟ ومع فرض الاحتمال الأخير، كيف يتم توجيه الانفعال الذي يحصل في النفس بسبب عروض الحالات النفسانية؟ ولعل الجواب أن هذه الحالات المذكورة إن كان لها تجردها العقلي فحكمها حكم الصور العقلية؛ فالعقل الهيولاني هو الكافي لكي تكون النفس هي القابلة لها.

وسوف نقف في البحث ههنا ونعتمد حلّ صدر المتألّهين؛ وإن كان من المحتمل أن نجد حلًّا لبعض هذه الإشكالات من خلال البحث والتدقيق في مصنّفات ابن سينا وأتباع مدرسته، بما يكون مفيدًا في توضيح وبيان رأيه.

تنبيه

قبل أن نتعرّض بالحديث للحلّ الذي اختاره صدر المتألّهين لا بد لنا من أن نلتفت إلى أنّه وفي أغلب مصنّفاته عندما يتعرّض لهذه المسألة فإنه لا يتعرض بالحديث للتجرد المثالي للنفس المستلزم للبحث عن هيولى المثاليات، وكأنّه يرى أنّ التجرد ينحصر بالعقلي وأن الصور العلمية المجرّدة تنحصر في الصور الكلية العقلية؛ لأن النفس هي فقط محل لهذه الصور فهي محتاجة فقط إلى هيولى العقليات حتى تتمكن من قبول هذه الصور. ولا شك في أن هذا الأمر يؤدي إلى وقوع من لا يعرف طريقته ومنهجه في سوء الفهم.

إنّ السبب في ما ذكرناه هو أن صدر المتألهين يناقش في هذا البحث إما الفلاسفة الذين ينكرون التجرّد المثالي تمامًا كابن سينا وأتباع مدرسته، أو لا أقل لا يعتقدون بالتجرد المثالي للنفس والصور الجزئية كما هو رأي شيخ الإشراق وأتباع مدرسته. فهؤلاء يرون أن الإنسان بين ساحتين: ساحة الطبيعة الشاملة للبدن وساحة العقل الشاملة للنفس الناطقة؛ ولا يرون للحيوانات، النباتات والجمادات أكثر من ساحة وهي ساحة الطبيعة؛ لأنهم يرون أن نفوس الحيوانات هي أيضًا كبدنها أمرٌ ماديٌّ وجسمانيٌّ ولا فرق من

هذه الناحية بينها وبين الصور الجسمانية. ولا شك في أنهم وعلى أساس هذه الرؤية لن لا يتحدثوا سوى عن العقل الهيولاني.

وعلى أي حال سوف نتبع في عرضنا للحلّ الذي ذكره صدر المتألهين ما اعتمده هو من الإغماض عن فكرة التجرّد المثالي؛ وعليه، ففي كل مورد هنا كان الحديث فيه عن التجرّد فالمراد التجرّد العقلي.

حلّ صدر المتألهين

خلافًا لابن سينا الذي يرى أنّ العقل الهيولاني عرضٌ مجرّدٌ وحالٌّ في وجود النفس وبسبب هذا يواجه مشكلة فإن صدر المتألهين يتبنى اتحاد النفس والعقل الهيولاني. فالعقل الهيولاني من وجهة نظره ليس وجودًا مغايرًا لوجود النفس؛ سواء أكان وجودًا عرضيًّا أم وجودًا جوهريًّا؛ بل هما في الخارج واقعية واحدة، أي تلك الواقعية التي يصدق عليها مفهوم النفس، وهي بعينها بلحاظ آخر مصداق مفهوم العقل الهيولاني، وبهذا لا تكون أيضًا معارضةً لقاعدة التقابل.

وبيان ذلك أنّنا ذكرنا سابقًا أنّه بناء على كون النفس جسمانية الحدوث وما فيها من حركة جوهرية اشتدادية، فإن تلك الواقعية التي نشير إليها بـ «أنا» هي واقعية سيالة كانت في البدء صورة عنصرية. وفي المرحلة اللاحقة أصبحت صورة معدنيّة مرافقة للمرتبة العنصرية القائمة بها ومشابهة للصورة العنصرية في المرحلة السابقة. وفي المرحلة التالية، تصبح النفس نباتيّة مرافقةً للمراتب المعدنية والعنصرية القائمة بها ومشابهة للصورة المعدنية والعنصرية في المراحل السابقة؛ وفي المرحلة التالية تصبح النفس حيوانية مرافقة لمراتب قائمة بها ومشابهة للمراحل السابقة وفي المرحلة التالية تصبح مجرّدة. ويطلق على المراحل السابقة للتجرّد والمراتب غير المجرّدة تسمية المراحل أو المراتب الجسمانية أو المادية ويطلق على سائر المراحل والمراتب الروحانية.

ويدّعي صدر المتألهين وبناءً على اتحاد النفس والعقل الهيولاني أنّ هذه

الواقعية المذكورة لها وفي آخر مرحلة من الجسمانية أقل مرتبة مادية؛ أي أنّها وعندما تكون في حدود التجرّد هي بعينها العقل الهيولاني نفسه؛ أي هي بعينها الاستعداد المطلق لتلقي الصور العقلية. فمن جهة عندما ننظر إليه في نفسه يكون حيثية منشأ للآثار؛ فمثلًا هو مبدأ القوى البدنية والمستخدم لها والمحرك لأعضاء البدن، فهو إذًا في ذاته شيء من الأشياء وفعليّة من الفعليّات باعتبار كونِه من جهة مقوّمًا للمادة البدنية ومن جهة متقوّمًا بها لا بدّ من أن يكون صورة جسمانية أو ما بحكمها. ومن جهة أخرى تلك الواقعية إذا لاحظناها بالمقايسة مع المجرّدات العقلية فهي فاقدة لها تمامًا لأنها في هذه المرحلة وبناء على المفترض ليس لها بذاتها تجرّد عقليّ ولا هي واجدة للصور العقلية للأشياء، ولكنّها في ذاتها بنحو يمكن أن تكون واجدة لهذه الصور. فهي في ذاتها مستعدّة لتلقّيها، وبعبارة أكثر دقة، استعداد مطلق لتلقيها. فالواقعية المذكورة وبناء على ذلك وعلى الرغم من كونها فعليّة من عالم الأجسام فهي بعينها استعداد مطلق للصور العقلية وقوة وإمكان لها:

«إنّ [النفس الإنسانية إذا] نظرت إلى ذاتها في هذا العالم، فوجدتها مبدأ القوى الجسمانية ومستخدم الآلات الإحساسية والتحريكية، فهي صورة الصور ونهاية الكمالات في عالم الأجسام. وإذا نظرت إليها بحسب وجود العالم العقلي، فوجدتها قوة صرفة ونسبتها إلى الوجود العقلي نسبة البذر إلى الأثمار. فإن البذر بذر بالفعل وثمرة بالقوة»[1].

ولما كان الاستعداد المطلق للصور العقلية هو عين وجود النفس التي هي واقعية جوهرية يمكننا أن ندرك أن النفس وكذا العقل الهيولاني وبسبب هذا الاتحاد هما جوهران قابلان أو جوهران بالقوة، وذلك كالهيولى والاحتراز، عن

(1) انظر: صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ج2، ص446؛ يقول أيضًا في هذا المجال: «إن نفس الإنسان في أول صباه بالقوة في الكمال العقلي والوجود المفارقي وإن كانت بالفعل في كونها صورة وكمالًا للجسم الطبيعي الآلي ذي الحياة بالقوة من جهة الأفاعيل البشرية والتدابير الإنسانية» (المصدر نفسه، ص587 و588).

استخدام كلمات مثل: «الاستعداد»، «القوة» و«الإمكان» التي يستفاد منها في الغالب، للإشارة إلى الاستعداد العرضي، في ما يرتبط بالعقل الهيولاني:

«فهذه النفس وإن كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه [أي غايته]؛ لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعي [أي مجرد]»(1).

ومعنى كون النفس جوهرًا قابلًا أنّها بالنسبة إلى مقبولها أي الصور العقلية نفسها هي كنسبة الهيولى إلى الصور الجسمانية، وليست كنسبة الاستعداد للمستعدّ له. فالنفس هي هيولى الصور العقلية ولذا من الأفضل استبدال مصطلح «العقل الهيولاني» أو حتى «الهيولى العقلية» الدالة على تجرّد العقل الهيولاني بنحو يتلاءم مع رأي ابن سينا بالاصطلاحات الآتية: «هيولى الصور العقلية» أو «هيولى المعقولات» أو بشكل عام «هيولى العقليات» التي تخلو من هذه الدلالة والتي تتلاءم مع رأي صدر المتألّهين. فالنفس على الرغم من كونها في العالم الجسماني فعلية الصورة إلا أنها في عالم العقل الهيولى بعينها. وقد أشار صدر المتألهين إلى هذا الأمر كثيرًا في مصنّفاته ولذا استفاد للتعبير عنها من مصطلح «مجمع البحرين»:

«إنّ النفس الإنسانية مجمع البحرين. فمعنى كونها مجمع البحرين أنّ ذاتها في أول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الشرف وغايتها في الكمال وبداية عالم العقليات. فهي صورة الصور في هذا العالم ومادة المواد [وهي الهيولى] في عالم آخر»(2).

---

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص19.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص446ـ447 و451 و587ـ588؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص330ـ331؛ ج8، ص330؛ ج9، ص19؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص244؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص519 و536 و538؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص241ـ243 و283ـ284؛ صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص65ـ66 و87ـ88 و313ـ314؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص481 و497.

والآن يأتي السؤال بأنّ صدر المتألّهين الذي يتبنّى اتحاد الأجسام مع الصور الجسمانية، هل يتبنّى أيضًا اتحاد هيولى العقليات أي النفس مع العقليّات؟ وبعبارة أخرى: هل اتحاد النفس لا يكون إلا مع العقل الهيولاني ولا اتحاد له مع الصور العقلية بنحو تكون الصور العقلية أعراضًا مغايرة للنفس وتحلّ فيها كما يعتقد به ابن سينا، أو أنها تتحد تدريجًا مع الصور العقلية بنحو تكون النفس عند التعقّل هي العقل والعاقل والمعقول؟ بملاحظة رأي صدر المتألّهين الذي يتبنّى التركيب الاتحادي بين الهيولى والصورة واتحاد العاقل والمعقول أيضًا فالنفس تتحد مع الصور العقلية للأشياء، وبعبارة أبسط، النفس عند تعقّل الماهيات تتحد مع وجودها العقلي، كما هي هيولى الأجسام التي تتحد مع الوجود الطبيعي للماهيات؛ بمعنى أن النفس وجود عقليّ للماهية كما إن الهيولى وجود طبيعي للماهية، لا أنها تكون محلًّا لها:

«والحكماء عنوا بقولهم: «هيولاني» شيئًا ما موضوعًا يمكن أن يصير شيئًا آخر محسوسًا أو معقولًا بوجود صورة فيه... فإذا صارت مصوّرة بصورة من الصور تصير متّحدة بها صائرة إياها بحيث لا اثنينية بينهما. وهذا في باب المحسوسات كهيولى الأجسام التي... هي في نفس الأمر عين هذه الأنواع الجسمانية وأشخاصها البسيطة والمركبة كما... برهن عليه أن التركيب بين المادة والصورة اتحاديّ، كما هو عند المحققين، وهكذا الأمر في العقل الهيولاني بالقياس إلى المعقولات»[1].

وبناء عليه، فإنّ كون صيرورة النفس عقلًا بالفعل لا يعني أنّها تصير محلًّا للصورة العقلية، أي محلًّا للوجود العقلي لماهية من الماهيات سواء أكان محلًّا بمعنى كونه موضوعًا أم بمعنى كونه مادة لكي يتحقق منه ذات مؤلفة من نفس وعقل، بل بالدقة يرجع إلى أنّ وجود النفس بالوجود العقلي تتبدل إلى ماهية في حالة إدراك؛ أي واقعية كانت نفسًا وهي الآن صارت عقلًا. نعم، والآن حيث هي عقل فإن نفسها محفوظة لا بحسب مرتبة ذاتها بل بحسب

(1) صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص65ـ66.

مرتبة من مراتب ما دون الذات.

بل في الأساس تجرّد وجود النفس هو بمعنى اتحادها مع الصورة العقلية للأشياء، لا بمعنى أنها بذاتها وبقطع النظر عن الاتحاد مع الصور المذكورة موجودٌ مجرد عقلي مغاير لها أو بمعنى تبدّلها إلى موجود مجرد عقلي مغاير لها. ولعل العبارة الآتية تشير إلى هذا المعنى:

«إن كونها [أي كون المعقولات] معقولات وكونها [أي كون النفس] عقلًا بالفعل شيء واحد بعينه [من جهة واحدة]»[1].

وعلى أساس ما تقدّم من توضيح أعلاه فمعنى قولنا إنّ النفس تقبل الصور العقلية في عملية تعقّلها للأشياء هو أن نفس وجود النفس في هذه العملية يصبح وجودًا أكمل وأفضل ولأن ـ وبناء على ما تقدم في الفصل السابع في توضيح أنّ «التسوّد ليس سوادًا واحدًا يشتدّ» ـ أكملية وأفضلية البسيط لا تكون ممكنة إلا بالسيلان الاشتدادي لوجود البسيط، ففي هذه العملية يتبدّل وجود النفس من خلال الاشتداد الجوهري إلى وجود عقلي للماهيات لا بالانفعال. وبناء عليه، فالقبول هنا ليس بمعنى الانفعال حتى تكون النفس بحكم قاعدة التقابل مركبة من هيولى وصورة أو حتى يلزم بحكم مبدإ انفعال البسيط في مادته أن تكون لدينا مادة هي مبدأ قبول ذلك، سواء أكانت هذه المادة حاملة للبسيط أم متعلقة له وسواء أكانت بنفسها هيولى أم حاوية لها. وبعبارة أخرى: مصطلح بالقوة هنا لم يُستخدم بمعنى عدم الفعلية الذي هو محلّ نظر قاعدة التقابل أو قاعدة انفعال البسيط، ولذا لا يقع أي تعارض بين هذا وبين القاعدتين.

نعم، بناء على هذا الرأي لما كانت الأجزاء المفترضة للنفس وبسبب سيلانها المتصل هي في حال حدوث وزوال مستمرين فبحكم قاعدة الحدوث لا بدّ لها من مادة تكون بعد حدوث هذه الأجزاء أو قبل زوالها حاملة لها أو متعلقة بها. ولكن لما كانت النفس هي مجموع هذه الأجزاء المفترضة فالنفس بحاجة إلى

(1) صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص595.

مادة تكون حاملة لوجودها أو متعلقة بها ومثل هذه المادة موجودةٌ بالفرض وهي البدن الذي تتعلق به النفس.

ويترتّب على ذلك أن تلقّي الصور العقلية للأشياء عن طريق الحركة الجوهرية للنفس لا يتعارض مع أي قاعدة من القواعد الفلسفية الناظرة إلى علاقة بين الانفعال والهيولى. فمثل هذه الحركة ممكنة ولا بد من القبول بها مع فرض قيام الدليل عليها.

24-1- الهيولى المثالية

ذكرنا سابقا أنّ صدر المتألهين التزم بأن النفس في آخر مراحلها الجسمانية هي هيولى عقلية وذلك كان من باب المماشاة مع الفلاسفة السابقين الذين أنكروا مراحل النفس ومراتبها المثالية، وإلا فإن الصحيح أن نقول إنّ النفس في آخر مراحلها الجسمانية هي هيولى مثالية، أو بعبارة أدق، هيولى المثاليات، وهي في آخر مرحلة مثالية هيولى عقلية -أي هيولى العقليات- وبتعبير صدر المتألّهين كل صورة في عالم أدنى هي بنفسها هيولى في عالم أعلى:

«وكل صورة في العالم الأدنى [هي بعينها] تكون هيولى في العالم الأعلى»[1].

بل إنّ ما تقدّم من توضيح حول الوجود السيال في حال الاشتداد يلزمنا القول بشكل عام: إنّ كل بسيط له وجود سيال في حال اشتداد ومنه النفس الإنسانية، وجوده في كل مرحلة من المراحل الاشتدادية مادة وهيولى لوجوده في المرحلة اللاحقة. وعلى هذا الأساس الأصحّ أن نقول إن وجود النفس في آخر مرحلة صورية لها هو بعينه هيولى نباتية ووجودها في آخر مرحلة نباتية هو بعينه هيولى مثالية ووجودها في آخر مرحلة حيوانية هو بعينه هيولى عقلية، وكذلك الحال في المراحل الأصغر القابلة للفرض في المرحلة الصورية أو النباتية أو الحيوانية، وبعبارة صدر المتألهين نفس الإنسان في المرحلة التي تكون

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص261.

فيها صورة جسمانية هي مادة للنفس النباتية وفي المرحلة التي تكون فيها نفسًا نباتية هي مادة الصورة الحسية وفي المرحلة التي تكون فيها صورة حسية هي مادة الصورة الخيالية وفي المرحلة التي تكون فيها صورة خيالية هي مادة المعاني الوهمية، وفي هذه المرحلة هي مادة الصور العقلية:

«النفس الإنسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء... قد تحوّلت في استكمالاتها ونالت في انتقالاتها جميع الحدود الطبيعية من الأكثف فالأكثف إلى الألطف فالألطف حتى وصلت أول درجة الحياة من القوة اللمسية، ثم سلكت جميع الحدود الحيوانية الجسمية ومنها الخيالية والوهمية إلى آخر درجة الحيوان الوهمي... ومنه إلى أول درجات الحيوان العقلي. فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصورة العقلية»[1].

ولعله في بعض المواطن استخدم لأجل الإشارة إلى هذا المضمون بدل التعبير بالعقلي التعبير بالروحاني أو الأخروي أو الإدراكي أو غير الطبيعي وأمثال ذلك[2]، وهي تشمل التجرد العقلي والتجرد المثالي أيضًا، بل ثمة قرائن في بعض الموارد على أنه استخدم كلمة عقلي بمعنى الروحاني سواء أكان عقليًّا أم مثاليًّا ومن ذلك:

«النفوس الإنسانية بحسب أول حدوثها صورة نوع واحد هو البشر ومادة أشياء كثيرة أخروية، ثم إذا خرجت من القوة البشرية والعقل الهيولاني إلى الفعل يصير أحد أنواع كثيرة من أجناس الملائكة والشياطين والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية»[3].

---

(1) صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص88-89؛ انظر أيضًا: صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص148.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص244-245؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص242-243؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص330؛ ج9، ص19؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص481.

(3) صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص537؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص244-245؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص242-243؛ صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار** =

24-2- نفي القبول بمعنى الانفعال عن الطبيعة كلها

ذكرنا في المرحلة الأولى من هذا الفصل أنّ للقبول معنيين: الانفعال والاتصاف. وتحقق القبول بمعنى الانفعال مشروط بأن يكون الشيء قبل الانفعال شيئًا وبعده واحدًا، وبعبارة أخرى: مشروط ببقاء شخص المنفعل. فمثلًا الجسم الذي لا يكون أبيض ويصبح أبيض بحلول البياض فيه، فإن حلول البياض فيه مستلزم للانفعال إذا كان شخصه باقيًا وكان محلًّا للبياض لا أن يزول الجسم المذكور ويحل جسم آخر يكون محلًّا للبياض ويحدث بحدوث البياض. فهذا النوع من الحلول والعروض لا يستلزم الانفعال والتجدد في المحل والمعروض.

وعليه، فلو أننا فرضنا جسمًا سيالًا كان ابتداءً فاقدًا للبياض ثم أصبح واجدًا له، فإن مثل هذا الجسم يكون مشمولًا لهذا الحكم أيضًا؛ أي لا ينفعل بحلول البياض فيه؛ لأن هذا الفرض يرجع إلى أن الجزء المفترض الذي كان موجودًا في البدء وكان فاقدًا للبياض قد زال ثم حدث جزء فرضي آخر منه يكون محلًّا لعروض البيان حادثًا مع البياض. وبناء عليه، فذلك الجزء من الجسم الذي كان فاقدًا للبياض لم يصبح واجدًا له أبدًا، وذلك الجزء الذي صار متّصفًا بالبياض لم يكن فاقدًا له. ولم تعد صورة الفرض أنّ شخص ذلك الجزئي الذي كان فاقدًا للبياض ما زال باقيًا وأصبح واجدًا له، مع أن شرط القبول بمعنى الانفعال بقاء شخص المنفعل.

وعلى أساس هذا يمكننا أن نصل إلى أن فرض السيلان يتنافى مع فرض القبول بمعنى الانفعال. وليس المراد من هذه النتيجة أن الشيء السيال لا يكون محلًّا للحوادث أو أنها لا تعرض عليه، أو أن يقع الشيء محلًّا ومعروضًا للشيء السيال، بل المراد أن مثل هذا الحلول والعروض المستلزم لانفعال المحل والمعروض لا يتحقق، كما إن الملزوم الذي هو محل ومعروض لوازمه لا ينفعل

= **العقلية الأربعة**، ج8، ص330؛ ج9، ص19؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص481.

بسبب مثل هذا الحلول والعروض.

ولو ضممنا إلى النتيجة المذكورة أعلاه إلى نظرية صدر المتألهين التي تتبنّى نفي الكون والفساد وتعميم الحركة الجوهرية فإن كافة الأمور الجسمانية سوف تكون سيالة سواء أكانت من الأعراض أم الجوهر الجسمانية وسواء أكانت صورًا لها أم مواد، بل حتى النفوس تكون مشمولة بهذا الحكم فإنه لا معنى فيها للبقاء ما دامت لم تصل إلى الثبات، ويمكننا بهذا أن نصل إلى نتيجة جديدة وإن لم يتعرّض لها حتى صدر المتألهين وهي: أن الأمور الجسمانية والنفوس وإن كانت محلًّا للحوادث ومعروضًا لها، فإنّ هذا الحلول والعروض لا يستلزم انفعالها وكلما انتفى الانفعال فلا حاجة إلى فرض جوهر يكون بالقوة المحض بالذات باسم الهيولى؛ لأننا ذكرنا في المرحلة الأولى من هذا الفصل أن تحقق الانفعال:

1ـ بناء على قاعدة التقابل مستلزم لجوهر يكون ذاتًا بالقوة المحض باسم الهيولى مغايرًا لجوهر الصورة؛

2ـ بناء على قاعدة انفعال البسيط مستلزم لحلول البسيط في مادة هي عين الهيولى أو مشتملة عليها أو لا أقل مستلزم للارتباط غير الحلولي لها مع مثل هذه المادة؛

3ـ بناء على قاعدة الحدوث مستلزم لهيولى خارجية للحادث البسيط وهيولى داخلية للحادث المركب، إذا فلا محل للهيولى ولا دور سواء أكانت بمنزلة جزء من المركب أم بمنزلة الحامل أم بمنزلة المتعلق ما لم يكن ثمة انفعال. ولذا فنفي الانفعال هو بمعنى نفي الهيولى، ولذا فتعميم السيلان إلى الطبيعة كلها مستلزم لنفي الانفعال من الطبيعة كلها وجعل الهيولى المشائية في الطبيعة جانبًا.

24-3- التكامل البرزخي[1]

على الرغم من أنّ صدر المتألّهين اعتمد في بيانه لتكامل النفس على طريق الحركة الجوهرية الاشتدادية لا على الكون والفساد[2] ولا على عروض العوارض[3]، وقد ذكر صراحة في أكثر من مورد أن النفس الإنسانية ما دامت مرتبطة بالبدن الطبيعي أي في مدة الحياة الدنيوية لهذا الإنسان تقبل التغيير وليس بعد الموت[4]، ولازم ذلك عدم إمكان التكامل البرزخي:

«إن للنفس الإنسانية من مبدإ حدوثها إلى منتهى عمرها الدنيوي انتقالات نفسانية وحركات جوهرية»[5].

إنّ هذا المدّعى وإن كان يظهر صحته بدوًا لأنه مقتضى الحكم الذي وصلنا إليه في ختام المرحلة الثانية من هذا الفصل، والمبنيّ على لزوم ارتباط الشيء السيّال بالهيولى، ولكن على الرغم من ذلك فإنّ النتيجة التي تلقيناها من صدر المتألهين في (24-2) تبتني على استغناء الأمور الجسمانية عن الهيولى وتلزمنا بإعادة النظر في هذا البحث.

وبيانه أننا ذكرنا:

1- يرى صدر المتألّهين أنّ تكامل النفس لا يتحقّق إلا عن طريق الحركة الجوهرية الاشتدادية، سواء أكان هذا التكامل من خلال الخروج من المادية إلى

---

(1) انظر: حسن زاده آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، ص24 و685-698، عين 55؛ حسن زاده آملي، **هزار ويك نكته**، ص396-407، النكتة 637.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص12؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص545-546.

(3) انظر: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص497.

(4) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص127؛ ج5، ص198؛ ج7، ص265-266؛ ج9، ص2 و16 و51؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص344؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ص411 و455؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص235؛ صدر المتألّهين، **رسالة في الحدوث**، ص132-133.

(5) صدر المتألّهين، **العرشية**، ص264.

التجرد أم كان عن طريق طي درجات التجرد؛

2ـ وصلنا في ختام المرحلة الثانية من هذا الفصل إلى أنّه يرى أن الحركة الجوهرية للنفس مشروطة بارتباطها بالبدن وذلك لأن الأجزاء التي بموجبها تكون الحركة قابلة للفرض في النفس تحدث وتزول كل واحدة بعد أخرى وبشكل متّصلٍ، وعليه وبناءً على قاعدة الحدوث لا بدّ لها من مادّة تكون حاملةً للاستعداد قبل حدوثها وتكون متعلقة بها من لحظة حدوثها ـالمراد من التعلّق رابطة التدبير أو تصرف النفس في البدن الطبيعي، في قبال رابطة الحلول في الصور والأعـراض ـ، ولكن النفس ليست سوى مجموع هذه الأجزاء؛ فالنفس ما دامت مشمولة بالحركة والسيلان تكون محتاجة للمادة، ومن الواضح أن هذه المادة ليست سوى الهيولى الموجودة في البدن الطبيعي، ولذا فإنّ من غير الممكن وجود الحركة والسيلان في النفس مع عدم ارتباطها بالبدن الطبيعي وعلى هذا الأساس يقال:

«النفس ما دامت متعلقة بالبدن الطبيعي حكمها حكم الطبيعة في التجدد»[1].

ويستخدم صدر المتألّهين تعبير «النفس بما هي النفس» بدل التعبير بـ«النفس ما دامت متعلقة بالبدن الطبيعي»؛ وهما بمعنى واحد؛ لأنّ قوام نفسانية النفس بارتباطها بالبدن:

«النفوس بما هي نفوس فوجوداتها أيضًا متبدّلة حادثة، حكمها حكم سائر المنطبعات في المواد»[2].

إننا ومن خلال ضم المقدمتين المذكورتين أعلاه يمكننا أن نصل إلى أن تكامل النفس طبقًا لرأي صدر المتألهين مشروطٌ بالارتباط بالبدن الطبيعي. ومع عدم الارتباط بالبدن الطبيعي لا يمكن للنفس أن تصل إلى التجرد ولا يمكن أن تكتسب الدرجات المتكاملة في التجرّد؛ أي إنّ النفس الإنسانية

(1) صدر المتألّهين، **شرح أصول الكافي**، ص249.

(2) صدر المتألّهين، **العرشية**، ص232.

يمكن أن تتكامل، فقط في الحياة الدنيوية حيث ترتبط بالبدن الطبيعي ، دون مرحلة ما بعد الموت وانقطاع علاقتها بالبدن:

«ما من نفس إلا وتخرج من القوة إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانية»[1].

ولكنّنا وبملاحظة ما تقدّم في (24_2) من توضيحٍ لرأيه في باب السيلان الاشتدادي للبسائط، وما استنتجناه هناك وبملاحظة أنواع حاجة النفس إلى البدن الطبيعي يشهد على عدم صحة هذا المدّعى وأنّ النفس بعد الموت من الممكن لها أن تتكامل. ولذا لا بدّ من الرجوع إلى كلّ واحدة من تلك الأمور التي هي أنواع من حاجة النفس إلى البدن الطبيعي والبحث فيها ثانيةً لنصل إلى أنّ أي نوع من التغيير والتكامل في النفس سواء في حال الحدوث أم البقاء يتوقّف على الارتباط بالبدن الطبيعي فلا يكون التكامل البرزخي ممكنًا أو أن الأمر ليس كذلك. إننا وبملاحظة ما تقدّم في الفصل الثاني والعشرين وبضميمة ما تقدم في المرحلة الأولى من هذا الفصل يمكننا القول إنّ أربعة أنواع من الحاجات قابلة للفرض بالنسبة إلى حاجة النفس إلى البدن:

1_ حاجة النفس إلى البدن لناحية حدوثها: البدن هو مرجح حدوث النفس في لحظات خاصة وبعدد خاص، وإلا فإن صدورها من الفاعل المجرد التام الذي تكون نسبته واحدة إلى جميع اللحظات ولكافة الأعداد يكون من الترجح بلا مرجح. ويؤكّد كافة الفلاسفة على هذا النوع من حاجة النفس إلى البدن، ولكن صدر المتألّهين يذهب إلى ذلك بشكل آكد مع تنبيه لكونها جسمانية الحدوث؛ لأن حدوث النفس كما يراه هو بمعنى التكامل الذاتي لوجود الجوهر من المادي إلى المجرد؛ أي إن هذه الصورة المادّية تتبدل بالاشتداد الجوهري إلى نفس مجرّدة. فالنفس استمرار لوجود الصورة وحدوثها نوع تكامل جوهري من المادية إلى التجرد.

ولكن هل هذا النوع من ارتباط النفس بالبدن مانعٌ من تكامل النفس بعد الموت؟ الجواب بالنفي؛ لأن هذه الحاجة ترتبط بحدوث النفس ولا ترتبط

(1) صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، ص2.

ببقائها. ومرجع هذه الحاجة إلى أنّ الجوهر المجرد إما هو في الأساس غير حادث أو لو كان حادثًا فحدوثه لا يتم عن طريق تبديل الوجود المادي إلى مجرد. وبناء عليه، فهذا النوع من الحاجة مع أنه لا يقبل الإنكار ولكنه غير ناظر إلى النفس في مرحلة ما بعد حدوثها؛ أي لا مدخلية له في مراحل بقاء النفس، سواء أكانت تلك المدخلية في مسألة وجود النفس ومقام ذاتها في حال البقاء أم كانت تلك المدخلية في تكامل النفس ومقام فعلها في حال البقاء، وحديثنا عن التكامل البرزخي يتعرض لتكامل النفس عند التجرّد وفي مرحلة البقاء؛ وهي مرحلة البقاء التي تترك فيها النفس البدن الطبيعي. ويترتب على ذلك أن هذا النوع من حاجة النفس إلى البدن لا يتنافى مع التكامل البرزخي.

2ـ حاجة النفس للبدن لأجل التكامل: خلافًا للمجردات التامة التي تكون واجدة بالفعل لكافة الكمالات والصفات الممكنة لها بالإمكان العام، فإنّ النفس واقعية وإن كانت مجردة؛ ولكنها في ما يرجع إلى الكمالات والصفات الممكنة لها بالقوة، ولذا يطلق عليها «المجرد غير التام». وبسبب هذا الاختلاف لم يكن للتكامل من مورد في ما يرتبط بالمجردات التامة وكان ذلك ممكنًا بالنسبة إلى النفس.

وعندما نقول إنّ النفس بالقوة في ما يرجع إلى كمالاتها وصفاتها فالمراد به لدى الفلاسفة السابقين أن النفس تكون فاقدة لها ابتداءً؛ ولكنّها بما أنها باقية بشخصها، فبعد عروضها عليها تكون واحدة لها بشخصها؛ أي إنّ النفس قابلة لها وهذا القبول بمعنى الانفعال. ومن هنا، وبناء على قاعدة انفعال البسيط فلا بد من أن ترتبط النفس بواسطة أو من دون واسطة بالهيولى؛ سواء أكان هذا الارتباط بنحو الحلول ـوهو أمر غير ممكن بالنسبة إلى النفسـ أم بنحو التعلّق، وهذه الهيولى ليست سوى الهيولى الموجودة في البدن الطبيعي. وبناء عليه، فمن غير الممكن للنفس أن تكون قابلة للكمال مع انقطاع ارتباطها بالبدن، أي هي بالنسبة إلى الكمالات والصفات لا بد من أن تكون بالقوة حتى يكون التكامل والتغيير ممكنًا.

ولكن رأي صدر المتألهين في تفسير أن النفس بالقوة في ما يتعلّق بكمالاتها وصفاتها لا يرجع إلى أنها يمكن أن تعرض للنفس، بل المراد أنّ النفس يمكن ومن خلال السيلان الجوهري الاشتدادي أن تتّحد معها. ومع ذلك ـ وطبقًا لهذا الرأي أيضًا ـ وكما تقدّم في صدر هذا الفرع لأن النفس سيالة، وهذا يعني أن لها أجزاء فرضية حادثة وزائلة؛ من هنا وبناءً على قاعدة الحدوث، فهي بحاجة إلى أن تتعلق بهيولى خارجية وليست هذه الهيولى سوى الهيولى الموجودة في البدن. وبناء على هذا فإنّ مقتضى هذا الرأي أيضًا عدم إمكان تكامل النفس مع انقطاع علاقتها بالبدن، فمع عدم البدن لا إمكان للتغيير والتكامل.

وبكلمة موجزة، إنّ تكامل النفس والتغيير فيها سواء أكان على مباني الفلاسفة السابقين أم على مباني صدر المتألهين مشروطٌ بأن تكون قابلة للذلك، وكونها قابلة لذلك يتوقف على تعلّق النفس بالبدن الطبيعي؛ لأن قبول الكمال يتوقّف على التعلق بالهيولى والبدن الطبيعي هو الحاوي للهيولى؛ فالارتباط بالبدن شرط تكامل النفس.

ولا شكّ في أنه، وبناء على هذا النوع من حاجة النفس إلى البدن، نصل إلى استحالة التكامل البرزخي، ولكن الحقيقة ليست كذلك؛ لأنه وبملاحظة النتيجة التي استنبطناها من نظرية صدر المتألهين في (24ـ2)، يمكننا أن ندّعي أن النفس لا تحتاج إلى البدن أساسًا بمثل هذه الحاجة حتى يستلزم ذلك امتناع التكامل البرزخي.

وباختصار فإنّ نظريته تعتمد على إنكار الكون والفساد وتعميم الحركة والسيلان على كل واقعية يشملها التحول والتغيير، وهذا يستلزم نفي البقاء في الأجزاء الفرضية لهذه الواقعيات وفي ذاتها ونفي البقاء في ذلك مستلزم لنفي انفعالها، ونفي انفعالها مستلزمٌ لعدم حاجتها إلى الهيولى؛ أي إنّ هذه الواقعيات لا تحتاج للحلول في الهيولى أو التعلق بها لا في حدوثها وزوالها التدريجيّ، ولا عروض الحوادث عليها مستلزمٌ لهذا الأمر، وهذا الحكم يشمل النفس أيضًا لأنه يرى أنّ النفس واقعيّة سيالة في حال اشتداد. فالنفس أيضًا لا تحتاج في

حدوثها وزوالها التدريجي إلى الهيولى ولا في عروض الحوادث عليها؛ ولكن تكامل النفس عقلًا يتحقّق إما عن طريق السيلان الاشتدادي لذات النفس أو عن طريق عروض الكمالات على هذه الواقعية السيالة ولا ثالث في البين، فالنفس أيضًا لا تحتاج إلى هيولى البدن في تكاملها؛ أي إن هذا النوع من حاجة النفس إلى البدن ـأي حاجتها إلى البدن في تكاملهاـ منفيٌّ تمامًا.

3ـ حاجة النفس إلى البدن بلحاظ كسب فعليّة الكمال: البدن آلة تجعل النفس من خلاله ما فيها بالقوة من كمالات وأوصاف بالفعل؛ لأن صيرورة هذه الكمالات والأوصاف بالفعل تتوقف على أن تكون مستعدة لتلقيها، وحصول هذا الاستعداد في النفس مشروط بقيام الأعضاء الإدراكية والتحريكية للبدن بوظائفها، وبهذا تكون واجدة لإدراكات جزئية وموجدة لحركات تجعلها مستعدة للإدراكات الكلية والملكات النفسانية. والنفس من هذه الجهة تحتاج إلى أعضاء البدن كأدوات في كسب الكمال، لا إلى الهيولى الموجودة في البدن بما هي بمنزلة منشإ الانفعال ومبدإ قبول الكمال.

ولا دليل في الحقيقة على أنّ النفس بحاجة إلى أداة كالبدن في الوصول إلى فعليّة كافة أنواع الكمالات والصفات التي فيها بالقوة وبلا استثناء وفي جميع المراحل حتى عندما تصل إلى المراتب العليا من التجرد المثالي أو العقلي. نعم، لا شك في أن النفس ما لم تستخدم الأعضاء الإدراكية في البدن وما لم تصل إلى التصورات الجزئية الحسية وتبعًا لذلك الواقعيات والأحكام التجريبية الناظرة إلى هذه الواقعيات فلن تتلقى الصور العقلية من العقل الفعّال، وتبعًا لذلك وبدون تلقي هذه الصور والقضايا لن يكون لها إدارك للمفاهيم الفلسفية والمنطقية، ولا إدراك للبديهيات الأولية التي هي أساس كل استدلال عقلي ولا إدراك للقضايا البديهية أو غير البديهية الناظرة إلى صورة الاستنتاج. ولكنها بعد أن تصبح واجدة لمثل هذه الإدراكات هل يكون من الضروري لها ولأجل أن تتلقى الإدراكات العقلية الأخرى من العقل الفعّال والتي تستنتج من هذه الإدراكات التصورية والتصديقية بالمنهج العقلي أن تستخدم

مثل هذه الأدوات؟ بل على مبنى صدر المتألّهين من أن الصور الحسية والخيالية هي صورة مجردة صادرة عن النفس وأما انفعالات الأعضاء الحسية والخيالية عند الإحساس والتخيّل فهي مجرّد دور إعدادي في إيجاد مثل هذه الصور، ألا يمكن -على هذا المبنى- للنفس وفي سيرها الاشتدادي الجوهري أن تبقى على قدر من القوة يمكنها من إيجاد هذه الصورة دون حاجة منها إلى هذه المعدّات؛ أي أن تتمكن ومن دون الارتباط بالبدن من الارتباط بالواقعيات المادية والإحساس بها وتخيّلها؟ كما لا شك في أن النفس في البدء فقط تصبح مستعدة ومن خلال تكرار الحركات والأفعال المناسبة لتلقي ملكات نفسانية، ولكن ألا يمكن للنفس -بعد أن يشتد وجودها بهذه الملكات وتقوى- كسب ملكات أخرى دون حاجة منها إلى البدن وإلى القيام بالحركات والأفعال المناسبة لها؟

وبشكل عام هل يمكن أن يرتقي وجود النفس إلى المرتبة التي لا تعود فيه بحاجة إلى أداة كالبدن لتلقي الكمالات والصفات الأخرى سواء أكانت مثالية أم عقلية؟ يبدو أن الجواب بالإيجاب، بل ذكر صدر المتألّهين في أحد المواضع في مصنّفاته أنّ تحقق هذا الأمر هو مقتضى الحركة الجوهرية للنفس:

«النطفة قد فاضت عليها من المبدإ الفعال كمالات متعاقبة جوهرية أولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب والمفيدة للمزاج وثانيها الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري إلى أنّ تجرد وارتفع عن المادة ذاتًا ثم إدراكًا وتدبيرًا وفعلًا وتأثيرًا»(1).

مضمون العبارة المذكورة أعلاه أنّ الواقعية التي نشير إليها بـ «أنا»، هي واقعية سيالة في البدء كانت جسمانية ومتقوّمة بالمادة؛ ولكنها تدريجًا ونتيجة الاشتداد الذاتي صارت روحانية ومجردة (النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء) ويترتب على ذلك عدم حاجتها إلى البدن في وجودها. نعم، هي في بداية هذه الروحانية وهذا التجرّد مادية تحتاج إلى البدن في الإدراك وفي التأثير، أو بعبارة أخرى: هي في هذه المرحلة روحانية ومجردة وجودًا، وجسمانيّة وماديّة

(1) المصدر نفسه، ج8، ص147.

استكمالًا؛ ولكنها بعد ذلك ونتيجة الاشتداد لا تعود بحاجة إلى البدن في الإدراك وبعد ذلك في الفعل والتأثير. والمراد من عدم الحاجة في الإدراك أن تلك الحقائق التي كانت سابقًا غير قابلة للإدراك من دون توسط أداة البدن أصبحت هذه الحقائق بل وحقائق أخرى قابلة للإدراك بدون استخدام الأعضاء الإدراكية. وعلى أي حال فمراده أنّها في هذه المرحلة استكمالًا هي روحانية ومجرّدة؛ أي يمكنها التكامل من دون حاجة للارتباط بالبدن. ومن الواضح أن هذا الرأي مستلزم لإمكان التكامل البرزخي، بل مستلزم لتحققه، مع أنه كان مرفوضًا سابقًا.

وابن سينا على الرغم من أنّه ينكر الحركة الجوهرية ولإذعانه بأنّه لا دليل على امتناع تكامل النفس غير الكاملة بعد مفارقتها للبدن، كما لا دليل على تكاملها لم يرد القول بالتكامل البزرخي[1]، بل في موضع آخر يذكر صراحة قبوله بذلك وإن لم يوضحه ويشرحه:

«لعلها إذا فارقته [أي لعل النفس إذا فارقت البدن بسبب الموت] ولم تكن كاملة، كانت لها تكميلات من دونه، إذ لم يكن [البدن] شرطًا في تكميلها كما هو شرط في وجودها [أي] في حدوثها»[2].

إشكالٌ

قد يقال في ما يرتبط بالنوع الأخير من الاحتياج، إن فيه دورًا لاستخدام أعضاء البدن في جعل النفس مستعدة لتلقّي إدراك خاص أو ملكة نفسانية خاصة. فالنفس إنّما تتلقى صورة عقلية خاصة في لحظة خاصة دون سائر الصور العقلية؛ لأن استخدام أعضاء البدن يجعل لديها استعداد كسب تلك الصورة دون الاستعداد للأخرى، وبالاصطلاح الاستعداد القائم هو المرجّح لحدوث كمالٍ خاصٍّ لاحقٍ للنفس، وللبدن مدخليّة في هذا الاستعداد.

(1) انظر: ابن سينا، **التعليقات**، ص101.

(2) المصدر نفسه، ص94.

فارتباطُ النفس بالبدن يكون سببًا لتعيّن كمالٍ خاصٍّ في زمان لتحصل النفس عليه من بين الكمالات الممكنة، ونتيجة ذلك أنّ الاستخدام التدريجي والمستمر لأعضاء البدن يكون سببًا لكي تكتسب الكمالات الممكنة للنفس واحدة بعد أخرى رجحانًا. وعليه؛ فإذا كان بالإمكان أن تكسب النفس كمالات بدون استخدام البدن فيلزم من ذلك أن تتمكن من كسبها جميعًا في آنٍ واحدٍ ومعًا، لا تدريجًا وكمالًا بعد آخر، وهذا يعني نفي التدرّج والسيلان في حصول الكمالات للنفس، وبما أن صدر المتألهين يرى أن حصول الكمالات للنفس يتم فقط من خلال السيلان الجوهري الاشتدادي فإن لازم ذلك عدم إمكان تكامل النفس بدون البدن.

الجواب

الجواب عن الإشكال **أولًا**، أن البحث عن إمكان تكامل النفس بعد انقطاع علاقتها بالبدن سواء أكان بنحو دفعيٍّ أم تدريجيٍّ؛ **وثانيًا**، أن المرجّح للكمال التالي ليس هو الاستعداد الفعلي حتّى يلزم من تحقّقه استخدام أعضاء البدن، بل يمكن أن يكون الوجود الفعلي مرجّحًا أيضًا. بل إن رأي صدر المتألّهين يوجب علينا القبول، في الأمور التي يكون وجودها مشمولًا للسيلان الاشتدادي، بأنّ وجود أي جزء فرضي سابق منها يكون بنفسه مرجّحًا لحدوث الجزء الفرضي الآخر. وهو نفسه يقر بهذا النحو من الترجيح في الجملة:

«ربّما يكون وجوده السابق من غير حامل كافيًا في رجحان وجوده اللاحق على عدمه»[1].

وقد ذكرنا في ذيل (22ـ4) ومن خلال تشبيه يوضح رأي صدر المتألّهين في هذا الأمر، فلا داعي لتكراره.

4ـ حاجة النفس إلى البدن من جهة الحدوث والزوال التدريجي له: إذا

---

(1) صدر المتألّهين، مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص170.

كانت النفس سيّالة فإنها ستكون وبشكل متّصل في حال حدوث وزوال. ففي كل مرحلة من المراحل القابلة للفرض إذا حدثت فبناء على قاعدة الحدوث فإنّ النفس لا بد من أن تكون مسبوقةً بالاستعداد الحامل له، وكذلك الحال في زوال هذه المراحل. فسيلان النفس موجب لارتباطها بالبدن بما هو حامل لاستعداد الحدوث والزوال التدريجي للمراحل القابلة للفرض لها.

ويظهر أن ما تقدّم من إشكال وجواب أعلاه يحدّد حكم هذا النوع من الاحتياج. ففي بدايات تجرد النفس وإن كان للبدن دورٌ في لذلك، ولكن لا دليل على أن الأمر كذلك بعد التكامل. فكيف بالنفس التي وصلت في سيرها الاشتدادي الجوهري إلى حدّ التكامل حيث يكون المرجّح لحدوث المرحلة التالية وجود المرحلة الفعلية نفسها لا الاستعداد العارض للبدن.

ونتيجة ذلك أنّه وطبقًا للحركة الجوهرية الاشتدادية للنفس والنتائج المترتبة على ذلك أن أيًا من حاجات النفس الأربع للبدن لا تكون مانعًا من التكامل البرزخي للنفس. وبناء عليه لا بد من القول بإمكان ذلك.

إشكال

قد يقال إنّ إثبات إمكان التكامل البرزخي -بمعنى أنّ النفس بعد الموت ومن دون تعلقٍ لها بالبدن أو بأي جسم آخر يكون بالإمكان لها أن تتكامل- يعني إمكان التغيير في المجرد وإمكان مثل هذا الأمر مستلزم لإمكان التغيير في سائر المجردات غير النفس، ولا أقل من إمكان الحركة الجوهرية الاشتدادية، مع أن لا صدر المتألهين يلتزم بذلك ولا أيّ فيلسوف آخر.

الجواب

الجواب عن الإشكال أنّه إن كان المراد من سائر المجردات ما كان من المجردات التامة، وهي التي يعبّر عنها بـ «العقل»، فهذا الإشكال غير وارد؛ لأنّها تامة بحسب الفرض، بمعنى أن أي كمال ممكن لها بالإمكان العام فهي

واجدة له بالفعل؛ فلا وجود لصفة يمكن أن تكون واجدة له وهي فاقدة له بالفعل حتى يقع التغيير فيها بحصوله وتحقّقه. وبناءً عليه، يستحيل أن يشملها أي نوع من التغيير سواء أكان تغييرًا جوهريًا أم عرضيًا، دفعيًا أم تدريجيًا. وبعبارة أخرى: سواء أقلنا بأنّ التكامل البرزخي غير ممكن أم قلنا إنّه ممكن، ففي كلا الفرضين لا إمكان للحركة في المجرّد التام. وفي الصورة الأولى يكون عدم إمكان الحركة من جهتين، جهة التجرّد وجهة التمامية، وفي الصورة الثانية يكون ذلك من جهة التمامية.

وأما لو كان المراد من المجرّد المجرّد غير التام من غير النفس، أي المجرد الذي لا يحوي على كافة الكمالات والصفات الممكنة له بالإمكان العام، ولا يكون متعلّقًا بأيّ جسم في الوقت نفسه، فالذي يبدو لنا أن مقتضى ما تقدم من توضيحات لن نجد من ملاحظة على القبول بجواز التكامل بنحو الاشتداد الجوهري في مثل هذا الجوهر.

نعم، وجود مثل هذا الجوهر محال أساسًا؛ لأنّه لا يوجد مانع من طرف الفاعل في إعطاء الكمال له، ولا هو وبسبب تجرده يواجه أي مانع من تلقي الكمالات اللائقة به، وباختصار، الفاعل تامّ الفاعلية والقابل تام القابلية؛ فمن غير الممكن أن يكون موجودًا إلا أن يكون تامًا؛ وذلك خلافًا للمجرد كالنفس التي تنتقل بالحركة الجوهرية الاشتدادية من المادية إلى التجرّد. فمثل هذا المجرّد وبمقتضى اتصال مسافة الحركة ونفي الطفرة فيه، وبعبارة أخرى: بمقتضى اتصال المراحل الوجودية من بداية التجرد كان فاقدًا للكمالات التي تليق به، فهو غير تام، ونتيجةً لهذا فإن لإمكان التغيير التكاملي عن طريق الاشتداد الجوهري طريقًا إليه ولا يمكن وجود مجرد قابل للتكامل إلا أن يكون مسبوقًا بالجسمانية.

إشكالٌ

قد يقال إنّه وبنفي الهيولى المشائية ـ وهو ما تمّ التأكيد عليه في هذا الفصل ـ

لن يبقى أيّ فارق بين المجرد والمادي، وتبعًا لذلك لن يكون لدينا أيّ تمايزٍ بين العوالم الكلية للوجود أي عالم الطبيعة وعالم المثال وعالم العقل؛ لأن الاختلاف بين المجرد والمادي وكذلك الاختلاف بين الموجود الطبيعي والمثالي والعقلي يرجع إلى مسألة الحاجة إلى الهيولى أو عدم الحاجة إليها، ومع نفي مثل هذا الجوهر فإن هذا الاختلاف سينتفي تمامًا.

الجواب

الجواب **أولا** أنّ هذا الإشكال لو كان واردًا لكان واردًا على لسان صدر المتألّهين قبل أي فيلسوف غيره، لأنه مع التزامه القول بالتركيب الاتحادي بين الهيولى والصورة فهو قد أنكر الهيولى المشائية التي لها وجودها المغاير لوجود الصورة، وتنزل بها إلى الحيثية المجوّزة لإمكان التغيير، والتي هي بالتحليل العقلي فقط تكون وجودًا مغايرًا لوجود الصورة، لا بحسب الخارج؛ **وثانيًا**، الإشكال غير وارد؛ لأنّ هذه الحيثية التحليليّة الصدرائية هي الموجبة لتقسيم الموجودات إلى مجرّدة وماديّة ولتمايز العوالم الكلية؛ لأنه مع فرض القبول بمثل هذه الحيثية، فالمادي هو الموجود الذي يكون وجوده بنحو يحلّله العقل إلى هيولى هي مبدأ القوة والمجوز للتغيير، وصورة هي مبدأ الفعلية؛ وذلك خلافًا للمجرد الفاقد لهذه الخصوصية. وكذلك بهذه الحيثية التحليلية نفسها يمكننا تقسيم الموجودات إلى مجرّدات تامة وغير تامة والقول إن غير التامة هي الموجودات التي يكون وجودها فاقدًا لهذه الحيثية ولكنها بسبب ارتباطها -التدبيري والتصرفي- بالشيء الذي له هذه الحيثية أي بالبدن تكون ممكنة التغيير، والمجرد التامّ هو الموجود الذي لا يكون في وجوده مثل هذه الحيثية ولا إمكان له لأن يرتبط بشيء له مثل هذه الحيثية؛ ومن هنا يكون إمكان التغيير فيه منتفيًا تمامًا. وكذلك الحال في تمايز العوالم الكلية يمكننا القول إنّ عالم الطبيعة هو عالم الموجودات الممتدة المادية؛ وعالم المثال هو عالم الموجودات الممتدة غير المادية؛ وعالم العقل على الموجودات غير الممتدة.

إشكال

قد يقال إنّ تقسيم الموجودات إلى مادية ومجردة، والمجرّدة إلى تامّة وغير تامّة، وكذلك تمايز العوالم الكلية في ما بينها بحسب الحيثية المبحوث عنها بالنحو الذي تقدّمَ في الجواب عن الإشكال السابق، يكون ممكنًا في النظام الفلسفي الصدرائيّ الذي يرفض إمكان التكامل البرزخي؛ لأنّ إنكار التكامل البرزخي وبناء على ما تقدّم يبتني على القبول بأنّ إمكان التغيير في أيّ شيء مشروط بأن يكون ذلك الشيء إمّا واجدًا للحيثية المبحوث عنها أو لا أقل من ارتباطه بشيء يكون واجدًا لهذه الحيثية، وكما لاحظنا فإنّنا وبهذه الحيثية يمكننا تقسيم الموجودات إلى طوائف ثلاث المادية والمجردة التامة والمجردة غير التامة والتمايز بين العوالم الكليّة؛ وأما مع القبول بإمكان التكامل البرزخي فإنّ هذه الحيثية لا يمكن أن يكون لها أي دور؛ لأنّه بناء على الفرض فإن النفس بعد الموت وانقطاع صلتها بالبدن المادي ممكنة التغيير دون أن تكون واجدة لمثل هذه الحيثية أو مرتبطة ومتعلقة بما فيه هذه الحيثية. فالنفس في هذه الحال لا تكون مادية ولا مجردة لا بالتجرّد التامّ ولا بغير التامّ؛ لأن ملاك أي من هذه الثلاثة غير موجود فيها.

الجواب

الجواب أنّنا ولأجل التمايز بين العوالم الكلية للوجود وكذلك التفكيك بين الأقسام الثلاثة يمكننا الاستعانة بخصائص أخرى غير الهيولى المشائية أو الحيثية التحليلية الصدرائية، كالشعور والامتداد (الثبات) والسيلان، والقول بالآتي: عالم الطبيعة هو عالم الامتداد المتنافي مع الشعور؛ وعالم المثال عالم الامتداد المتلائم مع الشعور؛ وعالم العقل عالم اللاامتداد. وكذلك يمكننا القول بالآتي: المادي هو الموجود القابل للسيلان المتنافي مع الشعور؛ والمجرد غير التام هو الموجود القابل للسيلان مع الشعور؛ والمجرد التامّ هو الموجود غير القابل للسيلان مع الشعور. وعلى أساس هذا المعيار والملاك فإنّ

موجودات عالم الطبيعة مادية، وكذا العكس فكل موجود مادي يكون متعلّقًا بعالم الطبيعة؛ وموجودات عالم المثال مجرّدة، سواء أكانت سيالة وغير تامة كالنفس أم كانت غير سيّالة والتام كسائر الموجودات المثالية وكذلك الحال في موجودات عالم العقل.

(25)
خلاصة معرفة الإنسان السينوية

طبقًا لما تقدّم فإنّ بالإمكان تلخيص أهم آراء ابن سينا في باب النفس في أقسام ثلاثة تشمل ثلاثة عناوين رئيسة: القسم الأول حول ذات النفس، القسم الثاني حول النفس والبدن والقسم الثالث حول النفس وقواها.

25-1- النفس وخصائصها

النفس فاعل تصدر أفعاله منه لا على نمط واحد: والمراد أنّ النفس شيءٌ فاعلٌ للأعمال الحياتية في الموجود الحي أي في النبات والحيوان والإنسان. والأعمال الحياتية هي عبارة عن: التغذية، النمو، التناسل وتوليد المثل، الإدراك الحسي، الحركة الإرادية والتفكّر[1]. أما الإنسان فتصدر منه كافة هذه الأعمال. وأما الحيوانات فلا يصدر منها التفكّر ولكن أغلبها تصدر منه سائر الأعمال الحياتية، وأما النباتات فمضافًا إلى ذلك لا يصدر منها الإدراك الحسي ولا الحركة الإرادية. ولما كانت الأعمال الحياتية في الأحياء المذكورين لا تصدر على منوال واحد -وذلك خلافًا للأعمال غير الحياتية التي تصدر على منوال ونمط واحد- يمكن القول في تعريف نفس هذه الأحياء الآتي: الفاعل الذي تصدر منه أفعاله لا على منوالٍ ونمط واحد[2]. ولكن كيف يمكن إثبات وجود النفس في الأحياء؟

2- يُثبت الفلاسفة ومن خلال أدلّة متعدّدة عدم إمكان نسبة الأعمال

(1) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص291.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص5.

الحياتية إلى خواصّ الأجسام في الموجودات غير الحية؛ كما لا يمكن أن ننسب خواص التركيبات الكيميائية إلى الأجزاء المادية المكوّنة لها[1]. فكما إنّ منشأ الخواص الموجودة في هذه التركيبات المذكورة واقعيّة غير الأجزاء الكيميائية المكوّنة لها والتي يطلق عليها «الصورة» فكذلك منشأ الأعمال الحياتية في الأحياء واقعيّة غير الأجزاء الجسمانية فيها والتي يطلق عليها «النفس»[2]. وبناءً عليه، فالتغذية والنمو وتوليد المثل في النباتات تنشأ من النفس الموجودة فيها والتي يطلق عليها «النفس النباتية»، والأعمال المذكورة مضافًا إلى الإحساس والحركة الإرادية تصدر في الحيوانات من النفس الموجودة فيها والتي يطلق عليها «النفس الحيوانية»، وأخيرًا النفس الإنسانية التي تكون منشأ التفكير أيضًا مضافًا إلى الأعمال المذكورة سابقًا[3].

3ـ النفس جوهر: وكما أشرنا فإن دور النفس في الحقيقة في الموجودات الحية هو دور الصورة نفسها في الموجودات الجمادية. وعليه، فبالدليل نفسه الذي جعل الصورة جوهرًا كانت النفس جوهرًا. أما دليل جوهرية الصورة فهو أنها تقوّم الجوهر، ومقوّم الجوهر بالضرورة لا بد من أن يكون جوهرًا. فهذا الدليل هو دليل جوهرية النفس أيضًا. فالنفس سواء أكانت إنسانية، حيوانية أم نباتية، واقعية جوهرية وليست نوعًا من العرض[4].

4ـ النفس مجرّدة ذاتًـا: تنقسم الجواهر في فلسفة ابن سينا إلى قسمين: الجواهر المادية والجواهر المجرّدة العقلية. أما الجوهر المادي فيشمل المادة نفسها أو الهيولى الأولى وأيضًا يشمل أنواع الأجسام التي لا تدخل المادة في تركيبها، ويشمل أنواع الصور التي تحلّ في المادة، بما يشمل الصورة الجسمية التي تحل

(1) تشير مباحث علم النفس التي تتصدى لإثبات مغايرة النفس مع البدن والمزاج إلى هذا الأمر. وقد أشار بهمنيار سابقًا الجميع إلى هذا الأمر. (انظر في هذا المجال: بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص725ـ728).

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص32.

(4) المصدر نفسه، ص22، الفصل الثالث.

في المادة بلا واسطة والصور النوعية التي تحل في المادة -أي في الجسم- بعد حلول الصورة الجسمية. وبملاحظة أن الجواهر المادية لا بد من أن تقترن بالمادة بالضرورة وبملاحظة أنّه من الثابت أن المادة بالضرورة تقترن بالصورة الجسمية والتي لها أبعاد ثلاثة ذاتًا ومن غير الممكن أن توجد من دونها، يمكننا استنتاج أنّ الخصوصية المشتركة لكافة الجواهر المادية أنّها ذاتًا أو بسبب الحلول في الجسم لها دومًا أبعاد ثلاثة وتشغل حيّزًا ولها وضع ومكان. وفي المقابل الجواهر غير المادية هي التي يطلق عليها «العقول» أو «المجردات العقلية» وهي جوهرٌ مجرّدٌ عقليٌّ غير ثلاثي الأبعاد ولا يشغل حيزًا ولا وضع له ولا مكان ولا زمان، ولا شكل له ولا لون؛ ولا يقبل أي نوع من التغيير، ولا يكون معروضًا لسائر العوارض المادية.

وخلافًا للصور النوعية التي تكون وبسبب حلولها في الجسم ثلاثية الأبعاد وتشغل حيّزًا ولها وضع ومكان، فإن النفس الإنسانية مجرّدة ولذا لا تحلّ في البدن، وليس لها أبعاد ثلاثة ولا تشغل حيزًا ولا وضع ولا مكان لها[1]. ولا تختلف النفس الإنسانية من هذه الجهة مع سائر الموجودات المجردة التي يطلق عليها تسمية «العقل». فالنفس في الحقيقة هي بلحاظ التصنيف الماهوي في زمرة العقول وفي التصنيف الوجودي أدناها وآخرها[2]. نعم، هذا الحكم يختص بالنفس الإنسانية ولا يشمل النفس الحيوانية والنباتية.

5- النفس بسيطة: فلا تتركب النفس من مادة وصورة، وإلا وبحكم أن كل مركب لا بقاء له من دون أجزائه لن تكون قابلة للبقاء من دون المادة أو بعبارة أخرى من دون البدن، والمفروض أن المجرد غير محتاجٍ إلى المادة[3].

6- النفس واقعية لا مراتب لها: فلا حديث في نظام الفلسفة السينوية عن المرتبة بالمعنى الموجود في نظرية التشكيك في الوجود؛ ولذا يظهر من خلال

---

(1) المصدر نفسه، ص13 و187-196.

(2) انظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص260.

(3) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص166-172 و178.

تتبع آراء ابن سينا في باب النفس أنّ النفس عنده واقعية بسيطة لا مراتب لها. وعليه فهذه الفقرة المعنونة بهذا الحكم السلبي المراد منها فقط المقارنة مع علم النفس عند الملا صدرا[1]. فالمهم أنّ النفس وإن كانت بالنظر إلى ذاتها مشابهة للعقول بل من زمرتها ولكن تختلف عنها من جهة أخرى؛ وذلك:

7- النفس في مقام الفعل مادية: خلافًا لسائر الجواهر المجردة التي تكون نسبتها إلى الأجسام نسبة واحدة وليس لأيٍّ منها ارتباط بأي جسم خاص، فالواقعية التي نطلق عليها «النفس الإنسانية» وعلى الرغم من كونها جوهرًا مجرّدًا ترتبط بجسم خاص وهو المسمّى بالبدن؛ ولكنه ليس ارتباطًا حوليًّا موجبًا للمادية، بل ارتباط بمعنى أنّها تشغّل أعضاء وأجهزة البدن، ومن ذلك أنّها تدفعه للقيام بالأفعال الحياتية وبهذا النحو تحفظ البدن وتجعله يتكامل، وكذلك تتكامَل هي عن طريق اكتساب الأعراض المؤدّية إلى تكامل النفس[2]. بل إن إطلاق كلمة «النفس» على هذه الواقعية يشير إلى هذا الارتباط -الذي يطلق عليه «إضافة التصرف» و«إضافة التدبير»- لا إلى الماهية الجوهرية المجرّدة لهذه الواقعية. ولهذا السبب يطلق على الارتباط المذكور «إضافة النفسية» أو «نفسية النفس» أيضًا[3].

ويعود الفارق بين النفس التي هي جوهر مجرد وبين سائر الجواهر المجردة إلى هذه الإضافة النفسية. ولذا يطلقون على سائر الجواهر تسمية «المجردات التامة» وعلى النفس «المجرد غير التام». ولو أردنا بيان هذه الخصوصية بالاعتماد على الاصطلاح المتداول في الوجود الرابط المعلول فنقول إنّ النفس مضافًا إلى وجودها في نفسها هي وجود لغيرها، أي لها وجود للبدن أيضًا؛ وذلك خلافًا لسائر الجواهر المجردة التي ليس لها وجود للبدن. ونتيجة هذا

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص450 وفي موضعين من صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص344، 375 و380.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص31.

(3) المصدر نفسه، ص9.

أن النفس وإن كانت كالعقول مجرّدة ذاتًا، ولكنّ أفعالها مادّية؛ أي تتصرف في جسم خاصٍ اسمه البدن، وهي فعلًا مادية بحسب الاصطلاح.

والمسألة الأخيرة هي من المسائل الأساسية في علم الإنسان قبل صدر المتألّهين، وكما سوف نلاحظ فإن بيان الكثير من خصائص النفس بلا واسطة أو مع الواسطة، تبتني عليها، وعلى سبيل المثال نلحظ هذه الخصائص التي تترتب على ذلك بلا واسطة وهي:

أـ النفس حادثة؛

بـ النفس متعدّدة بتعدد الأبدان؛

جـ النفس تقبل التغييرات العرَضيّة.

8ـ النفس حادثة[1]: والمراد من الحدوث الحدوث الزماني؛ أي للنفس لحظة بداية؛ لحظة كانت معدومة قبلها وصارت موجودة بعدها. وهذه الخصوصية لا تجدها في سائر المجردات. يرى الفلاسفة أنّ العقول موجودات غير زمانية؛ وذلك لأنها وبسبب تجرّدها التام ليست مادية وليست ـ وخلافًا للنفس ـ مرتبطة بالأمور المادية، وبملاحظة أن صفة كون الشيء بالقوة هي من آثار المادة أو الارتباط بالمادة فمن غير الممكن أن يكون في العقول صفة كمال بالقوة لتصبح بعد ذلك دفعة أو بالتدريج بالفعل ليستلزم ذلك الكون والفساد (الذي هو تغيير دفعي) أو الحركة (والتي هي تغيير تدريجي) فيها. فكل وصف كمالي لا يكون محالًا فإن العقول متصفة فيه بالفعل. فلا معنى للحركة في العقول، وبملاحظة أن الزمان هو مقدار الحركة، فنسبة الزمان إلى العقول لا يكون لها معنى أيضًا. وبناء عليه، كانت العقول موجودات غير زمانية ولا يعقل نسبة الزمان (طول العمر) والحدوث الزماني (لحظة البداية) والزوال الزماني (لحظة النهاية) إلى العقول. وأما النفس وإن كانت كالعقول واقعية جوهرية مجردة؛ ولكنها بسبب ارتباطها الحقيقي بالبدن حادثةٌ لأنّها لا

---

(1) المصدر نفسه، ص198ـ200.

يمكن أن توجد من دون الإضافة النفسية أي من دون الارتباط بالبدن؛ ولذا لا بد من أن تكون حادثة بحدوث البدن ومرتبطة به[1].

25-2- النفس والبدن

نصل من خلال المعلومة الأخيرة إلى أن البدن مضافًا إلى كونه أداة لتكامل النفس بموجب الإضافة النفسية، فإن له دورًا آخر يقوم به وهو:

9- حدوث البدن مرجّح لحدوث النفس[2]: لو جاء السؤال عن العلة التي أوجدت النفس في لحظة خاصة مع أن هذه العلة جوهر مجرد عقلي نسبته إلى كافة الأزمنة نسبة واحدة، فعلى أي أساس كان اختيار هذه اللحظة بالخصوص لإيجادها دون اللحظات الأخرى، أو بلغة الاصطلاح لو كان السؤال عن المرجّح لحدوث النفس في لحظة بخصوصها، فما هو الجواب؟ نقول: حدوث البدن في اللحظة المذكورة هو المرجّح لحدوث النفس في تلك اللحظة؛ لأن النفس لا يمكن حدوثها بدون البدن؛ فما لم يكن الجسم بتركيبته المتنوعة بالشكل البدني مستعدًّا للنفس فإن النفس لا توجد. وبعبارة أخرى: حدوث النفس مشروط بحدوث الاستعداد في الجسم الذي يكون وجود النفس فيه ومن الواضح أن هذا الجسم إنما يكون في لحظة خاصة بصورة بدن مناسب ومستعد لقبول النفس وبالطبع فإن النفس توجد في تلك اللحظة ولا يمكن أن توجد قبل تلك اللحظة؛ فالمرجّح لحدوث النفس في لحظة بخصوصها حدوث البدن في تلك اللحظة؛ فالنفس بالضرورة حادثة بحدوث البدن[3]. وفي ما يرتبط بهذه الخصوصية نحن أمام سؤالين:

10- في الأساس هل يمكن لحدوث نوع جسم أن يكون مرجّحًا لحدوث أمرٍ مباينٍ لذلك الجسم؟ من المتفق عليه في الفلسفة أن من الممكن لحدوث

(1) انظر: بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص823-824.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص203.

(3) المصدر نفسه، ص198.

جسم أن يكون مرجّحًا لحدوث أمرٍ مقارنٍ له؛ أي من الممكن للجسم أن يكون مستعدًّا لحدوث أمرٍ يكون وجوده بعد حدوثه من الأحوال والصفات والأمور العارضة على ذلك الجسم؛ كالعرض القائم به أو الجوهر الحالّ فيه؛ ونتيجة ذلك أن يكون حدوث جسم بهذه الخصوصية مرجّحًا لحدوث الأمر المذكور؛ ومن باب المثال كالفاكهة التي في حال نضوجها تكون مستعدة لأن تكون حلوة ونتيجة حصول هذا الاستعداد تصبح حلوة؛ أو الخشبة التي بسبب النار تستعد لتصبح رمادًا، وتبعًا لذلك تصبح رمادًا. ولكن هل يجوز لجسم كالبدن أن يكون مستعدًّا لحدوث أمر كالنفس ويكون وجودها ليس من عوارض وصفات ذلك الجسم، بل يكون أمرًا مباينًا له؛ لأن النفس ليست عرَضًا قائمًا بالبدن وليست صورة حالة فيه بل هي جوهر مجرّد عقلي مستقل عنه، قابلة للبقاء من دون البدن؟ من الواضح أن ابن سينا من خلال قوله بأن حدوث البدن مرجّح لحدوث النفس أجاب بالإيجاب عن هذا السؤال والتزم بجواز مثل هذا الحكم.

والسؤال الثاني أنه ما هو المرجّح لحدوث البدن؟ ولماذا كان حدوث البدن في لحظة خاصة؟ وبعبارة أوضح: لماذا كان حدوث استعداد وجود النفس في لحظة خاصة في الجسم المذكور؟ وفي الجواب لا بد من القول:

11ـ استعداد وجود النفس في الجسم المذكور عندما يحدث البدن ويحدث فيه مزاج مناسب للنفس[1]؛ لأنّ العناصر الأربعة الأرسطية أي النار والماء والتراب والهواء، والتي هي أبسط العناصر الموجودة في الطبيعة، لكل واحدة منها درجة خاصة من الحرارة والبرودة كما إن كل واحد منها واجد لمرتبة خاصة من اليبوسة والرطوبة غير تلك الدرجة والمرتبة التي في الأخرى؛ بنحو يكون وجود مثل هذه الدرجة والمرتبة من الكيفيات المذكورة في هذه العناصر مانعًا من وجود الكثير من الفعليّات العرضية والجوهرية، ومن ذلك أنها تكون مانعة من وجود النفس في مادتها؛ المادة التي هي بمقتضى ذاتها قابلة لأي فعليّة.

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء: **الطبيعيات**، ج2، (كتاب الأفعال والانفعالات)، ص256.

ومن الواضح أنه فقط مع زوال المانع تكون مادة العناصر مستعدة لقبول الفعلية المذكورة وزوال هذا المانع لا يتم إلا مع خصوص المزاج المناسب[1]، ولذا كان حدوث البدن مشروطًا بحدوث المزاج المناسب للنفس فيه؛ ولكن:

12ـ ما هو المزاج؟ وكيف يتحقق ولماذا يزيل المانع؟ في الجواب عن هذا السؤال لا بد من الالتفات إلى أن كل واحد من العناصر الأربعة له درجة من الحرارة والبرودة كما إنّ له مرتبة من اليبوسة والرطوبة، بنحو تكون النار حارّة يابسة، والماء باردًا مرطوبًا والتراب باردًا ويابسًا والهواء حارًّا ومرطوبًا، ومع ذلك فإن الغالب في النار الحرارة، وفي الماء البرودة وفي التراب اليبوسة وفي الهواء الرطوبة ـ والمراد من ذلك سهولة التشكّل ـ. ولكن هذه العناصر إن فتت ومُزِجت في ما بينها بنحوٍ تلاقت سطوحها، فإنها وبسبب هذا الاتصال بين السطوح سوف تنكسر الكيفية الغالبة في أي عنصر بسبب وجود الكيفية المضادة له في العنصر الآخر؛ أي تنخفض شدّته: فبسبب بروده الماء تضعف شدة حرارة النار، وفي المقابل وبسبب حرارة النار تضعف شدة برودة الماء؛ وكذلك بسبب رطوبة الهواء تضعف شدة يبوسة التراب، وفي المقابل وبسبب يبوسة التراب تضعف شدة رطوبة الهواء، وهذا الكسر والانكسار والتفاعل يستمر إلى أن يؤدّي إلى أن تكون كافة الأجزاء الموجودة في الممتزج وفي النهاية لها درجة معتدلة من الحرارة أو البرودة وكذلك تكون واجدة لحدٍّ معتدل من اليبوسة والرطوبة، أي إنّ الكيفيات كالحرارة والبرودة وكذلك اليبوسة والرطوبة والتي كانت مختلفة وشديدة قبل الامتزاج تصبح معتدلة بعد الامتزاج وتكون متشابهة وبمستوى واحد في كافة أجزاء كافة العناصر الموجودة في الممتزج؛ بنحو يكون لكافة الأجزاء المذكورة درجة واحدة خاصة من كيفية متوسطة بين حرارة النار وبرودة الماء وكذلك لها مرتبة خاصة من كيفية متوسطة بين يبوسة التراب ورطوبة الهواء. ومجموع هاتين الكيفيتين الأكثر اعتدالًا والتي تكون في كافة الأجزاء بشكل مشابه ومتساوٍ هي التي

(1) المصدر نفسه، ص259ـ260.

يطلق عليها المزاج. وبهذا التوضيح يمكننا القول في مقام الإجابة عن السؤال المذكور: المزاج كيفية أكثر اعتدالًا في أجزاء الممتزج، تتحقق نتيجة تفاعل صورها وانكسار شدّة كيفياتها، وحصولها بالضرورة يقترن بتحقّق زوال الكيفيات الغالبة الشديدة لهذه العناصر، والتي تكون مانعةً من تحقق الكثير من الفعليّات العرضية والجوهرية الجديدة في مادتها[1].

وكما ذكرنا فإنّه بحدوث المزاج في الممتزج فإنّ مادة العناصر الموجودة في الممتزج وتبعًا لنوع المزاج الحاصل فيها تصبح مستعدّة لبعض الفعليات العرضية أو الجوهرية الأخرى. ومن الواضح أنه مع حصول الاستعداد لفعلية في المادة فإنّ تلك الفعلية تُعطى للمادة. فإن كانت الفعلية المعطاة عرَضًا، فللممتزج لون أو شكل أو رائحة أو طعم جديد وغير ذلك، وأما لو كان جوهرًا كالصورة الجسمانية فبحصول الامتزاج يتحقق مركب بماهية جديدة لها آثار وخواص جديدة. وأيضًا مع امتزاج هذا المركب مع بعض هذه العناصر أو بعض المركبات الأخرى يتحقق مزاج جديد وتبعًا لذلك تحدث فعليّة في الممتزج أحيانًا تكون جوهرًا جديدًا، وبهذا الترتيب يتحقق مركب أكثر تعقيدًا بماهية جديدة لها آثار جديدة، وتستمر هذه الطريقة إلى أن يتحقق في النهاية جسم آلية بتركيب معقد جدًّا ومزاج مناسب للنفس النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية وبتحققه تحدث نفس مناسبة فيه[2] ويحدث من تركيبها نوع النبات أو نوع الحيوان أو نوع الإنسان. وبناء عليه، يمكننا القول:

13ـ يتحقق من تركيب النفس مع البدن نوع طبيعي هو الإنسان؛ وبعبارة أخرى: الإنسان نوع طبيعي جسماني مركب من بدن مادي ونفس مجرّدة. ولا شك في أن سائر أنواع الحيوانات كالإنسان أنواع طبيعية جسمانية مركبة من نفس وبدن؛ أما حيث كان رأي ابن سينا أن النفس الإنسانية فقط هي المجرّدة من بين أنواع النفوس، فقد كانت هذه الخصوصية للنوع الإنساني وأنه مركّب

---

(1) المصدر نفسه، ص136.

(2) المصدر نفسه، ص261ـ262.

من جوهر مادي وجوهر مجرد. ومن هنا لم يواجه ابن سينا أي مشكلة في مسألة تركيب النفس والبدن في الحيوانات والنباتات؛ لأن ذلك لن يختلف كثيرًا عن تركيب الصورة والمادة في الجمادات؛ ولكن خلافًا لذلك كان السؤال حول تركيب النفس والبدن في الإنسان، وهو الآتي:

14ـ كيف يمكن للتركيب بين المجرد والمادي أن يوجد نوعًا طبيعيًا واحدًا؟ أو كما يذكر ابن سينا كيف يمكن لجوهر مفارق أن يتحد مع جوهر مادي ليتحقق من ذلك الإنسان الواحد؟ حاصل جواب ابن سينا مع ضميمة توضيحات بهمنيار أن المراد من اتحاد جوهر بالفعل مع جوهر بالقوة في نوع طبيعي ليس الاتحاد من كل جانب ومن كل جهة، لكي يتنافى مع أي نوع من التغير والكثرة بين المتحدين، بل المراد أن يكون بين الجوهرين نوع ارتباط وحاجة متبادلة تؤدّي إلى صدقهما على حدٍّ واحدٍ أو صدور فعل أو أثر منهما لا يصدر من أي واحد منهما بمفرده، فهذا يكفي لتحقق الاتحاد. ولذا فمثل هذا الاتحاد لا يستلزم فساد أي من هذين الجوهرين ـولذا ففي أي نوع من الجمادات لا يقع الفساد في الهيولى والصورة في حالة التركيب والاتحادـ ولا يستلزم أيضًا أن يكون الجوهر بالفعل حالًّا في المادة ومنطبعًا فيها حتى يلزم اتحاد المفارق والمادي. فحلول الصورة في المادة لا يرجع إلى اتحادها مع المادة بل فقط بسبب أن ذاتها حلولية وسريانية[1].

أما الملاحظة التي يجدر الالتفات إليها فهي أنّ مراد الفلاسفة من الجسم المستعد لحدوث النفس والذي يكون محل التصرفات بلا واسطة ليس هو البدن الظاهري، بل الروح البخارية؛ وبناء عليه، وبملاحظة أن المراد من «البدن» الجسم المستعدّ للنفس ومحل تصرّفاتها يمكننا القول وكما يقول صدر المتألهين:

15ـ البدن الحقيقي وبلا واسطة للنفس هو الروح البخارية. والروح البخارية جسم حارٌّ له مزاج خاص مستعدّ لتعلّق النفس. وبتكوّن الروح

---

(1) انظر: ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص105ـ106؛ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، ص726ـ727.

البخارية تحدث النفس المناسبة له والمتعلقة به[1]. وبناء عليه، فالجسم المرتبط بالنفس مباشرة -والأفضل القول بقوى النفس- مرتبط بالروح البخارية لا بالبدن ولا حتى بالدماغ. ففي الحقيقة ليست ذات البدن مستعدة لتعلّق النفس، بل هي مستعدة للروح البخارية ومحل لها، والروح البخارية هي المستعد لتعلق النفس. وبناء عليه، صحيح أن حدوث البدن مرجّح لحدوث النفس، ولكنّه مرجّح مع الواسطة وليس من دون واسطة؛ لأن حدوث البدن مرجّح حدوث الروح البخارية، وحدوث الروح البخارية مرجّح حدوث النفس.

ومن الواضح أنه ليس المراد من كون البدن مرجّح حدوث النفس أنه نوع علّة حقيقية لوجود النفس بل هو بمعنى:

16- البدن علّة بالعرض لوجود النفس. والعلل الحقيقية منحصرة في الفاعلية والغائية والصورة والمادية والقابلة، ومن الواضح أن البدن ليس فاعلًا للنفس ولا موجدًا لها وليس غاية أراد الفاعل تحققها من إيجاد النفس وليس محلًّا للنفس حتى يكون علة قابلة. ومن جهة أخرى قلنا إن النفس بسيطة وليست مركبة من مادة وصورة، ومن هنا لا علی صورية ومادية لها حتى يكون البدن علتها الصورة والمادية. وبناء عليه، فالبدن علة بالعرض لوجود النفس[2]؛ لأن بقاء المعلول مشروط ببقاء علله الحقيقية لا العلل بالعرض، إذًا:

17- النفس غير محتاجة إلى البدن بقاء[3]، فالنفس لا تفنى باضمحلال البدن وزواله، بل تبقى موجودة، ولكنها تفقد أداة تكاملها ولا تتكامل بعد ذلك؛ ولكن وكما تقدمت الإشارة إليه في الفقرة السابعة فإنّ الخصوصية الثانية الناشئة من ارتباط النفس بالبدن أنّ:

18- النفس متعددة ومتكثرة بعدد الأبدان[4]. والمراد من هذه الكثرة كثرة

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء: النفس**، ص232-233.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص202-203 و318.

(3) المصدر نفسه، ص203-204.

(4) «الأنفس الإنسانية نوع واحد... ولأجلها [أي لأجل الأبدان] تكثرت» (ابن سينا، **المبدأ** =

أفراد ماهية نوعية. ويرى الفلاسفة أن هذا النوع من الكثرة ينشأ من المادة. فعندما نرى أن للماهية النوعية للماء مصاديق وأفرادًا متعددة ومتكثرة (لأن كل عنصر مائي فرد ومصداق للماء)، يرجع ذلك إلى أن المادة المتكثرة لها استعداد لازم لتحقق الصورة النوعية للماء. وبناء عليه، تُخلق صورة في كل واحدة منها ومن خلال التركيب مع المادة المذكورة فإن كل واحد من هذه المواد تتبدل إلى ماء وبهذا الترتيب تتحقق الكثرة في أفراد الماهية المذكورة. والنفس أيضًا يشملها القانون المذكور؛ فبتحقق أي بدن مستعد لتعلّق النفس تُخلق نفس لتتعلّق به وهكذا تتعدد النفوس بتعدد الأبدان. فالماهية النوعية والتي هي واقعية يطلق عليها «النفس الإنسانية»، لها مصاديق متعددة متكثرة وهي ليست كسائر الموجودات المجردة والتي بسبب عدم ارتباطها بالمادة تكون مصداقًا وحيدا لماهيتها النوعية ولا إمكان لكثرة الأفراد فيها[1]؛ ولكن الخصوصية الثالثة التي تنشأ من ارتباط النفس بالبدن هي:

19ـ النفس تقبل التغييرات العرَضية. يعتقد الفلاسفة بأن الجوهر المجرد الذي نطلق عليه النفس الإنسانية، وإن كان من جهة داخل ذاته لا يقبل أي نوع من التغيير كالعقول ـأي من غير الممكن لواقعية جوهرية أن تتبدل إلى واقعية جوهرية أخرى سواء أكانت أتمّ أم أنقص، بل هي من لحظة حدوثها ثابتة ولا تتغيرـ، ولكنها بسبب ارتباطها بالبدن من الممكن وخلافًا للعقول أن تتكامل بحلول الأعراض فيها؛ وهذه الأعراض التي حتى بعد لحوقها بواقعية النفس تبقى واقعيّات مغايرة ولا تصبح إطلاقًا عين تلك الواقعية حتى تكون سببًا للتغيير الداخلي والجوهري في النفس. وبالاصطلاح، التغيير الجوهري سواء أكان بنحو الكون والفساد أم الحركة الجوهرية، وسواء أكانت اشتدادية أم غير اشتدادية غير ممكن في النفس، وما هو ممكن في النفس فقط التغييرات غير الجوهرية (التغييرات العرَضية) الحاصلة من لحوق أو زوال الأعراض. وبناءً

= والمعاد، ص107)؛ انظر أيضًا: ابن سينا، الشفاء: النفس، ص200.

(1) ابن سينا، الشفاء: النفس، ص232ـ233.

عليه، فالنفس لا تقبل التكامل الذاتي الجوهري بل تبقى على نحو وجودها الأولي دائمًا وبشكل ثابت وإنما تتكامل خارجيًّا من خلال اكتساب الأعراض.

فإن قيل كيف يمكن لجوهر مجرد عقلي بسيط وفاقد للمادة أن يكون بالقوة بالنسبة إلى الأعراض المذكورة وينفعل من خلال قبولها كان الجواب أنه:

20ـ النفس تنفعل بواسطة العقل الهيولاني. فكما إنّ الهيولى الجسمانية هي مبدأ قبول ومنشأ انفعالٍ في الأجسام، فالعقل الهيولاني هو مبدأ قبول ومنشأ انفعالٍ في النفس المجردة الإنسانية؛ مع اختلاف يرجع إلى أن العقل الهيولاني عرض حالٌّ في النفس، وأما الهيولى الجسمانية فإنها جوهر وهي جزءُ الجسم. ولكن ما المراد من العقل الهيولاني؟

21ـ العقل الهيولاني هو أضعف مرتبة في العقل النظري وهو عبارة عن استعداد النفس لتلقي المعقولات. فالعقل الهيولاني أضعف مرتبة استعداد النفس لتلقي العقليات[1]. والمراد من الاستعداد إما استعداد النفس لخصوص كل معقولٍ، بنحو يزول هذا الاستعداد مع حصول ذلك المعقول أو استعداد النفس لمطلق المعقول والذي لا يزول بحصول أي معقول خاص، ولكن مع قطع ارتباط النفس بالبدن أي مع الموت يزول[2]. وبموجب هذا الحكم لا بد من القبول بأنّ للبدن دورًا ثالثًا بالنسبة إلى النفس مضافًا إلى الدورين المذكورين (دوره كأداة تكامل للنفس ودوره كمرجّح لحدوثها)، وهذا الثالث هو:

22ـ الارتباط بالبدن هو المصحح لوجود العقل الهيولاني في النفس. فللنفس قوة باسم «العقل النظري» وأضعف مرتبة فيها هي هيولى الصور العقلية، وبموجبها تكون النفس محلًّا للصور العقلية ولذا كانت النفس مع البدن الحاوي على الهيولى ذات تركيب حقيقي يتألّف منه نوع واحد؛ وإلا فإنّ النفس فاقدة للقوة المذكورة، ولم تكن لتقبل التكامل؛ كما إنّ سائر المجردات

(1) المصدر نفسه، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص213.

العقلية كذلك. ويمكننا الآن من الفقرتين التاسعة عشرة والرابعة استنتاج الآتي:

23ـ النفس روحانية الحدوث، كما إنها روحانية البقاء. والمقصود من اصطلاحي روحانية الحدوث وروحانية البقاء أن التجرد الذي لها عند الحدوث وتجرّدها حال البقاء بحسب ما يراه هؤلاء الفلاسفة هو التجرد العقلي لا غير؛ أي إن النفس ليست فقط في حال البقاء موجودًا مجردًا عقليًّا، بل عند الحدوث كانت كذلك أيضًا. وبعبارة أوضح: النفس من البدء خلقت مجردة عقلًا ولا سابقة مادية وجسمانية لها؛ لأن نفي التغييرات الجوهرية الذاتي في النفس يستلزم أن يكون نحو وجودها ثابتًا دائمًا؛ أي تبقى دائمًا بالنحو الذي وجدت عليه عند حدوثها، وبالعكس أي بالنحو الذي هي عليه في حال بقائها هي عليه عند حدوثها، ولا يمكن أن يكون نحو وجودها في فترة الزمان في الماضي غير نحو وجودها عند البقاء. ولكننا قلنا إن النفس ذاتًا مجردة فلا بد من الالتزام بأن النفس من البدء خلقت ذاتًا مجردة، لأ أنها لم تكن مجردة في الماضي ثم أصبحت مجردة، وعليه، فالنفس روحانية الحدوث والبقاء[1].

وقد يُعترض بأنّ الجوهر المجرد الذي يطلق عليه النفس، ولأن ذاته ثابتة دائمًا، فلا بد إما من أن لا يكون لديه إضافة نفسية أو لو كانت فلا بد من أن تكون دائمًا معه ولا يمكن أن تكون معه أحيانًا كحال ما قبل الموت ثم تذهب منه بعد ذلك، ولأنها واجدة لمثل هذه الإضافة بناء على الفرض فلا يمكن أن يكون لها بقاء من دونه، أي إن بقاء النفس مشروط ببقاء البدن. ولأجل الإجابة عن هذا الإشكال لا بد من الالتفات إلى أن رأي هؤلاء هو أنّ:

24ـ الإضافة النفسية ليست ذاتي وجود النفس، بل فقط من لوازم حدوثها. فليست النفس وجودا في نفسه يكون منشأ لماهية يطلق عليها «الجوهر المجرد العقلي» وهو عينه وجودًا لغيره وهو الذي يعبّر عنه بـ «الإضافة النفسية» أو نفسية النفس وباعتباره أيضًا يطلق على الجوهر المجرد المذكور «النفس»؛ وذلك خلافًا للأعراض والصور التي هي كذلك، فالعرض وجود

---

(1) المصدر نفسه، ص31.

في نفسه هو عين الارتباط بالجوهر الذي هو موضوعه، وفي الصورة التي يكون وجودها في نفسها عين الارتباط بالمادة التي هي محلها، وبالاصطلاح النفس بالنسبة إلى البدن ليست وجودًا رابطًا. ويترتب على ذلك أن الإضافة النفسية ليست ذاتي وجود النفس، لكي لا تكون ممكنة الانفكاك عنها، ولذا فإن وجود هذه الإضافة في النفس لا يستلزم أن تكون النفس غير ممكنة البقاء من دون البدن، كما هو حال الأعراض بدون الجواهر والصور بدون المادة فلا بقاء لهما من دونهما؛ بل الإضافة المذكورة أمر خارج عن وجود النفس وعارض عليها، كالارتباط والإضافة التي للجسم مع مكان خاص فلا شك في أن قطع هذا الارتباط لا يوجب انعدام الجسم[1].

25-3- النفس وقواها

بعد أن تعرّفنا إلى أدوار البدن بالنسبة إلى النفس، نصل إلى سؤال مهم وأنه كيف يمكن لجوهر مجرد عقلي أن يرتبط ببدن جسماني بنحو يؤثر ويتصرف به. ولا بد لكي نحيط بحقيقة هذا السؤال والجواب عنه -مع ما له من أهمية في فلسفة ديكارت- من الالتفات إلى أنّ تأثر الأجسام بالعوامل المؤثّرة مشروط بأن يكون بين الجسم والعامل المؤثر نسبة ووضع خاص. وبناء لما ذكره الفلاسفة فإنّ الفعل والانفعال في الأجسام يتم بمشاركة الوضع؛ ولكننا نعلم أن المكان والوضع وطبعًا وجود نسبة وضعية هي من خواص الأجسام بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر، وتبعًا لهذا فإنه لا وجود لأي نسبة وضعية بين النفس والبدن. فكيف يمكن للبدن أن يتأثر من النفس وينفعل، أو أن تستخدمه النفس لاكتساب كمالاتها؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن لجوهر مجرد أن يرتبط بجوهر جسماني؟

لم يتم التعرّض لهذا السؤال في مصنفات الفلاسفة السابقين على صدر المتألّهين. بل كل ما ذكروه يرجع إلى أنّ النفس لا ترتبط بالبدن بلا واسطة،

(1) المصدر نفسه.

بل بينهما وسائط يشملها نوع نظام العلة والمعلول، ونحن نعلم أن فلاسفة النظام العلي-المعلولي يوجبون وجود فاعل لا تكون درجته الوجود مع المعلول واحدة، وهذا الرأي هو الذي يوفّر جوابًا عن هذا السؤال بضميمة التشكيك في الوجود وهو رأي صدر المتألّهين. وهذه الوسائط هي عبارة عن قوى النفس، وعلى أساس ذلك:

25- للنفس قوى تتصرف من خلالها بالروح البخارية، ومن خلالها تتصرف بالبدن. فقوى النفس واسطة بين النفس والروح البخارية، كما إن الروح البخارية واسطة بين هذه القوى والبدن. وقد جعل ابن سينا قوى النفس الإنسانية ضمن مجموعات ثلاث عامة:

25-1- **القوى الإنسانية**: وهذه القوى تختص بالنفس الإنسانية ولا وجود لها في الحيوانات والنباتات وهي عبارة عن: العقل النظري والعقل العملي؛

25-2- **القوى الحيوانية**: وهذه القوى مضافًا إلى وجودها في النفس الإنسانية توجد في النفس الحيوانية، ولكنها لا توجد في النفس النباتية. والقوى الحيوانية تنقسم إلى مجموعتين: القوى المدرِكة والقوى المحرِّكة. أما القوى المدرِكة فتنقسم إلى القوى المدرِكة من خارج والقوى المدرِكة من داخل، فيما تنقسم القوى المحرِّكة إلى قوى نزوعية وقوى فاعلة. والقوى المدركة من الخارج هي هذه الحواس الخمس: الباصرة، السامعة، الشامة، الذائقة واللامسة. والقوى المدرِكة في الداخل عبارة عن: الحس المشترك، الواهمة، الخيال أو المصورة، الحافظة أو الذاكرة، المتخيلة أو المفكّرة. والقوى المحرِّكة النزوعية هي القوى التي تدفع الإنسان إلى القيام بالعمل من خلال إيجاد حالة الشوق فيه وهي عبارة عن: الشهوة والغضب. وأما القوة المحرّكة الفاعلة فهي القوة التي في الأعصاب والعضلات وما يتصل بالعضلات والموجبة للقبض والبسط في العضلات وحركة العضو؛

25-3- **القوى النباتية**: لكل نفس أرضية، سواء أكانت إنسانية، حيوانية أم نباتية، قوى نباتية. وهذه القوى عبارة عن: المولد، أي التناسل من خلال

النطفة؛ النامية أي ما يوجب نمو البدن؛ والغاذية أي المادة الغذائية التي تتبدل إلى جسم مشابه لجسم العضو.

مضافًا إلى القوى أعلاه التي هي نفسانية فإن في بدن الإنسان القوة الهاضمة والماسكة والجاذبة والدافعة، وهي التي يطلق عليها «القوى الطبيعية». وهذه القوى مضافًا إلى الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة هي الكيفيات الأربع المشكّلة للمزاج في خدمة النفس.

وكما أشرنا فإنّ القوى المذكورة أعلاه هي بلحاظ الدرجة الوجودية غير متشابهة؛ ففي القوى الإنسانية والتي لا يحل شيء منها في البدن فإنّ العقل النظري وجود أعلى من العقل العملي. القوى الحيوانية في درجة ما بعد القوى السابقة، بنحو تعدّ من القوى الحالة في الجسم، وهكذا القوى النباتية فإنها بلحاظ الدرجة الوجودية بعد القوى الحيوانية، والقوى الطبيعية بعد القوى النباتية، وختامًا الكيفيات الأربع بعد القوى الطبيعية. ولهذا السبب كان العقل العملي مساعدًا للعقل النظر الذي هو هيولاني وبالقوة لكي يكون بالفعل بالنسبة إلى الصور المعقولة. وهذه المعونة تتم عن طريق إعمال سائر القوى؛ فمن خلالها ترتبط النفس بالطبيعة وتحوز على الصورة الحسية ومن خلالها تصير واجدة للصور الخيالية لكي تصبح ختامًا مستعدةً لتلقي الصور العقلية للأشياء. وبناء على هذا فالعقل العملي يستخدم القوى الحيوانية وفي الجملة تستخدم هذه القوى القوى النباتية، وهذه القوى تستخدم القوى الطبيعية، وهذه القوى تستخدم الكيفيات الأربع، والروح البخارية هي المحل الحقيقي لهذه القوى. فبين النفس والبدن سلسلة مترتبة من القوى. وبناء على هذا لا يكون تأثير وتصرف النفس المجرّدة في البدن أي الجسم بلا واسطة[1]، والمقصود من الواسطة نوع من العلية، والمقصود هنا العلية الفاعلية بالخصوص.

26- النفس مدرِك ومحرِّك حقيقي للإدراكات والحركات. فالنفس ترى

---

(1) المصدر نفسه، ص32- 41.

من خلال القوة الباصرة الأشياء، لا أنّ القوة الباصرة ترى والنفس تعلم أن هذه القوة في حال رؤية للشيء ذي اللون الفلاني والشكل الكذائي والمقدار المحدد و.. إلخ. كما لا بد من القول إن قوى النفس ليست واحدة بلحاظ نحو وجودها، بل هي على طائفتين مادية ومجردة؛

27ـ القوى الحيوانية والنباتية وكذلك الصور الجزئية الحسية والخيالية جميعها مادية، والقوى الإنسانية والصور الكلية مجردة[1]. ومن بين القوى المدرِكة للجزئيات ـ والتي هي عبارة عن الحواس الظاهرية والحواس الباطنية الشاملة للحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة ـ يواجه الحكم بمادية قوة الخيال والصورة الخيالية المخزونة فيها إشكالات أساسية. فمن جهة وعلى أساس مفاد الأدلة فلا شك في أن هذه القوة وهذه الصور ليست مجردة عقلًا وبملاحظة أن ابن سينا يرى أن التجرد منحصر بالعقلي فهذا مؤيد قوي لترجيح جانبها المادي. مضافًا إلى أنّه أقام براهين متعددة لو تمت لأثبت أنها مادية. ومن جهة أخرى، الحكم بماديّتها يواجه إشكالات لا حل لها. ومع ذلك فقد رجّح جانب ماديتها وذهب إلى الالتزام بأن الصورة الجزئية والقوى المدرِكة لها منطبعة في الجسم خلافًا للقوى الإنسانية التي هي مجردة، وعلى كلا الحالين:

28ـ قوى النفس أعراض، كيفيات فعلية أو انفعالية. ومن الواضح أن العرض قائم بالموضوع، فيأتي السؤال الآتي: ما هو موضوع هذه الأعراض؟ والجواب أن موضوع القوى المجردة للنفس أي موضوع العقل النظري والعملي هو النفس، وموضوع القوى المادية في النفس هو البدن. فعلاقة النفس بقواها المجردة علاقة علية ـ معلولية قابلة. والآن ما هي علاقتها بقواها المادية؟ لا بد من القول:

29ـ علاقة النفس بقواها المادية علاقة العلية ـ المعلولية ـ الفاعلة. فالنفس مبدأ فاعلي لقواها المادية، فهي موجِدةٌ لها في الروح البخارية الموجودة في

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء: النفس، ص166 ـ 171 و178.

الأعضاء المتعددة من البدن. والنتيجة أن النفس لها نوع من المبدئية بالنسبة إلى كافة قواها: المبدئية القابلة أو الفاعلة، وبسبب هذه العلاقة:

30ـ النفس مجمع القوى والرباط بينها. ولما كانت قوى النفس مرتبطة في ما بينها في الجملة بالنسبة إلى الآثار المنسوبة إليها، بمعنى أن اشتغال قوة بعملها موجب لاشتغال قوة أخرى أيضًا أو موجب لمنع هذه القوة الأخرى، يمكننا القول إن هذه القوى ليست مستقلة في مبدئيتها للآثار، بل ثمة واقعية أخرى لها نوع مبدئية بالنسبة إلى كل واحدة من هذه القوى ـفاعلية وقابليةـ وفي الحقيقة هي التي تكون مبدأ لكافة الآثار بتوسط هذه القوى، وهي مجمع هذه القوى، ومن خلالها تكون هذه القوى مترابطة ومتصلة؛ لأن البدن مبدأ قابل فقط للقوى المادية، فالنفس هي مبدأ كافة القوى الأعم من المادية والمجرّدة ومجمعها.

(26)
خلاصة علم الإنسان الصدرائي

سنعرض في هذا الفصل، وباختصار، آراء صدر المتألهين في باب النفس مقايسة لها مع آراء ابن سينا.

اتضح من الأبحاث السابقة أنه يتبنّى بعض آراء ابن سينا ونظرياته بشكل كامل، ويرفض بعضها أيضًا بشكل كامل، ويقبل بعضها في الجملة؛ لأن آراءه تعاني من إشكالات في جهة أو جهات ولا بد من علاجها وتكميلها، ويمكننا تصنيفها ضمن مباحث خمسة:

المبحث الأول: يختص بالأحكام التي هي محل اتفاق؛ أي الآراء والنظريات التي كانت مقبولة بتمامها لدى صدر المتألّهين ولا اختلاف في الرأي بينه وبين ابن سينا فيها، أو إن وجد اختلاف فهو جزئي يمكن الغض عنه أو لا يرتبط بباب النفس.

المبحث الثاني: نتعرض فيه إلى مسألة تجرّد النفس ونشير فيه إلى الآراء الخاصة بصدر المتألّهين في هذا المجال.

المبحث الثالث: نتعرض فيه إلى المراتب الزمانية للنفس، أو بعبارة أخرى: نخصصه لمراحل النفس، ونبدأ به بإنكار دعوى ابن سينا بأن «من الممكن حدوث نوع من الجسم مرجّح لحدوث جوهر مجرد ومباين». وإنكار هذه الدعوى يلزمنا بالقبول بأن النفس كانت في زمان جوهرًا جسمانيًّا، وهو ما

يتعارض مع دعوى تجرد النفس التي لا يمكن إنكارها؛ وهذا التعارض لا يمكن حله إلا من خلال القول بالحركة الجوهرية الاشتدادية في النفس؛ بمعنى أنّ للنفس مراحل يعبّر عنها في الغالب بـ «المراتب العرْضية أو الزمانية للنفس».

المبحث الرابع: يختص بالمراتب التشكيكية للنفس، ونبدأ فيه بإنكار رأي ابن سينا بأنّ من «الممكن للتركيب بين جوهر مجرد وجوهر جسماني أن يؤدي إلى وجود نوع طبيعي واحد». وهذا المطلب ينقلنا إلى البحث عن العلاقة الذاتية بين النفس والبدن والمستلزمة لجسمانية النفس أيضًا وتتعارض مع التجرد؛ وهذا التعارض الذي لا يمكن حلّه إلا من خلال القول إن النفس واقعيّة ذات وحدة تشكيكية، بمعنى أن للنفس مراتب ولكل مرتبة منها حكم غير حكم الأخرى بنحو تكون مادية ومجردة وغالبًا ما يُعبَّر عنها بـ «المراتب الطولية للنفس».

المبحث الخامس: ويختص بالبحث عن تصوير جوانب النفس كافة، ونتعرض فيه بالتلفيق إلى النتيجتين المترتبتين على المبحثين السابقين والبحث في زواياهما والأحكام المترتبة عليهما؛ أي البحث عن أن للنفس مراحل ولكل واحدة من المراحل مراتب، وبعبارة أخرى: للنفس مراتب عرضية وطولية. وهذا التلفيق والتتبع يجعلنا أمام صورة جامعة للنفس في النظام الصدرائي.

26ـ1ـ الأحكام المتفق عليها

يرى صدر المتألّهين ـكابن سيناـ أن:

1ـ النفس فاعل لا تصدر منه أفعاله وآثاره بشكل منتظم وعلى نمط واحد[1].

2ـ الأدلة التي أقيمت لإثبات وجود النفس في ذوات الأرواح صحيحة

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص6: «إنا نسمّي كل قوة فاعلية تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسًا».

ومنتجة[1].

3ـ النفس جوهر وليست عرضًا، سواء أكانت حيوانية أم نباتية[2].

4ـ النفس في مقام الفعل مادية[3].

5ـ النفس حادثة[4]؛ بنحو:

6ـ حدوث البدن يكون مرجِّحًا لحدوث النفس[5]؛ وفي الآن نفسه:

7ـ النفس في البقاء غير محتاجة إلى البدن[6]؛ لأن:

8ـ النفس مجردة[7]؛ وإن كان بين ابن سينا وبين صدر المتألهين اختلاف في نحو تجرد النفس.

9ـ النفس متعددة بعدد الأبدان.

10ـ استعداد الجسم لوجود النفس أو بعبارة أخرى: حدوث البدن مشروط بحدوث مزاج مناسب للنفس فيه[8].

11ـ النفس والبدن يتركبان، وحاصل هذا التركيب نوع طبيعي واحد كالإنسان[9].

12ـ الوعاء الحقيقي للنفس أي الذي ترتبط به النفس بلا واسطة هو

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، الفصل 2، ص23ـ27.

(3) المصدر نفسه، ص9ـ10.

(4) المصدر نفسه، ص330ـ344.

(5) المصدر نفسه، ص326.

(6) المصدر نفسه، ص385ـ390؛ صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2،ص 515ـ518؛ صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص64ـ66.

(7) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص360ـ403؛ صدر المتألّهين، **مفاتيح الغيب**، ج2، ص870.

(8) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج5، ص334ـ335.

(9) المصدر نفسه، ج8، ص12.

الروح البخارية لا هذا البدن الظاهري[1]؛ وإن كان صدر المتألهين يرى:

13ـ تحقق المزاج غير مشروط بامتزاج العناصر وتفاعل صورها وانكسار الكيفيات من الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فيها، بل أساسًا تحقق المزاج بهذا النحو غير ممكن[2].

26ـ2ـ نحو تجرّد النفس

ذكرنا أن صدر المتألهين يعتقد بتجرد النفس أيضًا؛ ولكنه ـخلافًا لابن سيناـ لا يحصر التجرد بالتجرد العقلي، ويعتقد بأن:

14ـ التجرّد على نحوين: عقلي ومثالي. والمراد من الموجود المثالي الموجود الذي يكون فاقدًا للهيولى والمكان وفاقدًا للوضع المادي. ولذا لا يكون قابلًا لأن يتبدّل إلى شيء آخر ولا يشغل حيزًا من عالم الطبيعة ولا نسبة وضعية له مع موجودات عالم الطبيعة حتى يمكن من خلال مقايسته مع جسم في عالم الطبيعة القول بالمحاذاة أو العلو أو السفل أو القرب أو البعد أو غير ذلك، ولكنه مع ذلك موجود له شكل؛ وله وضع بالقياس إلى موجود مثالي آخر؛ وله مقدار. ولما كان المقدار خصوصية للجسم؛ بل الامتداد الجسماني نفسه إذا لوحظ متعيّنًا يصبح مقدارًا وكمية، فالموجودات المثالية أو لا أقل بعضٌ منها جسم، ولكنها ليست جسمًا هيولانيًّا له تحقق في عالم الطبيعة[3]؛ وبملاحظة هذا الأمر يتبيّن أنّ:

15ـ التجرّد الذي يعتبر من الخصائص الضرورة للنفس هو التجرد المثالي لا العقلي. فلا ضرورة لأن تكون كل نفس إنسانية ذات تجرّد عقلي؛ بل يرى صدر المتألّهين أن أفرادًا نادرة من الإنسان لديها مثل هذا التجرّد بنحو تتمكن من إدراك الصورة العقلية الكلية بشكل خالص من دون خلطها مع الصور

(1) المصدر نفسه، ص250ـ 251؛ ج9، ص74ـ75.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص326ـ334.

(3) المصدر نفسه.

الخيالية ومن دون الاستعانة بقوة الخيال. فالتجرّد العقلي ليس خصوصية عامة في النفوس الإنسانية، وهذا خلافًا للتجرد المثالي فإنّه عام[1]؛ لأنّه من جهة كل إنسان يدرك الصور الجزئية الحسية والخيالية. ومن جهة أخرى، فإن صدر المتألهين، وخلافًا للفلاسفة السابقين الذين يرون أن الصور الجزئية مادية ومنطبعة في الروح البخارية الحاملة للقوى الإدراكية، يُثبت أن:

16ـ الصور الجزئية والقوى المدرِكة لها بل كافة القوى الحيوانية للنفس ـعدا المحرِّكة الفاعلةـ لها تجرد مثالي[2]. وتبعًا لذلك فإن المبدأ والفاعل لهذه القوى إذا لم يكن مجردًا عقليًّا فإنه يكون مجرّدًا مثاليًّا، إذًا:

17ـ النفس الناطقة لا أقل هي مجرد مثالي. ومن الواضح أن المبدأ الفاعلي لكل شيء من حيث النظر إلى الرتبة الوجودية التي له يكون أعلى وأشرف. فلا بد من القبول بأن النفس الناطقة وإن كانت مجردًا مثاليًّا فإنها بالنسبة إلى قواها الحيوانية المثالية ذات مرتبة وجودية أعلى وأشرف. ومن هنا كان الفرق بين الحيوانات وعموم أفراد الإنسان بأنها فاقدة للإدراك العقلي الخالص، ويتضح:

18ـ الفرق بين الإنسان والحيوان في وجود النفس الناطقة وعدمه. فأي حيوان وفي أعلى مراحل تكامله لا يكون واجدًا للنفس الناطقة ولكن لكل إنسان في سيره التكاملي نفسًا ناطقة. وتبعًا لذلك ففي الزمان الذي لم تصل إليه هذه الأفراد إلى هذا الحد من التكامل فإن الفرق بينها وبين سائر الحيوانات يكمن في:

19ـ أن أفراد الإنسان حيوان بالفعل وإنسان بالقوة؛ وذلك خلافًا لسائر الحيوانات فإنها حيوان بالفعل وليست إنسانًا بالقوة[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص300؛ ج8، ص236ـ238؛ صدر المتألّهين، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص511ـ519؛ صدر المتألّهين، **العرشية**، ص239ـ240.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص226ـ241.

(3) انظر: صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبية**، ص272.

26-3- المراتب العرْضية للنفس أو مراحلها

ذكرنا أن صدر المتألّهين، وخلافًا لابن سينا، يعتقد بأنه:

20- لا يمكن أن يكون حدوث نوع جسم مرجِّحًا لحدوث أمرٍ مجرد ومباين. فمن غير الممكن لجسم يحمل استعداد أمرٍ ولكن هذا الأمر بعد حدوثه لا يكون من حالاته وصفاته وعوارضه، بل يكون أمرًا مستقلًّا عنه مباينًا له. وعلى أساس هذا الحكم فالجسم يمكن أن يكون مستعدًّا للأمور الجسمانية فقط لا للأمور المجردة. ومع افتراض أن النفس موجود مجرّد غير مقارن للبدن لا يمكن أن يكون حدوث البدن مرجِّحًا لحدوث النفس[1]. ولكن من جهة أخرى، وبناء على أدلة حدوث النفس لا شك في أن النفس حادثة كما لا شك في أنه لا مرجّح لحدوثها سوى حدوث البدن. فلا حل لنا سوى أن نقبل القول إن النفس عند حدوثها كانت أمرًا جسمانيًّا ولم تكن مجردًا روحانيًّا[2]، وبالاصطلاح:

21- النفس جسمانية الحدوث. ومع ملاحظة أن النفس مجردة، فالمعنى الدقيق لهذا التعبير أن الواقعية التي نطلق عليها النفس الإنسانية كانت في البدء أمرًا جسمانيًّا مباشرًا للمادة وقائمًا بالبدن؛ بنحو لا إمكان لوجودها من دون البدن ثم صارت مجردة؛ أي لم تعد قائمة بالبدن ولذا كانت قابلة للبقاء من دونه. وعليه، فخلافًا للفلاسفة السابقين الذين كانوا يعتقدون بأن النفس منقطعة الأوّل وأنها كانت معدومة قبل حدوثها وأنه مع وجود البدن المستعد كانت لحظة حدوثها دون أن يكون لها سابقة مادية وجسمانية بل خلقت بصورة جوهر مجرد، ويطلق صدر المتألّهين على النفس التي كانت سابقًا جسمانية وتبدّلت إلى نفس مجردة حاليًّا تسمية النفس المتبدّلة عن الأمر الجسماني[3].

أما كيف يمكن لجوهر مادي جسماني أن يتبدل إلى جوهر مجرد؟ فالجواب

---

(1) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج8، ص384-385.

(2) المصدر نفسه، ص333-334.

(3) المصدر نفسه، ص38 و148 و326 و329.

أن ذلك عن طريق الحركة الجوهرية الاشتدادية. وعليه، فعلى الرغم من الاعتقاد الذي كان سائدًا إلى عصر صدر المتألّهين من أن النفس لا مجال فيها إلا للتغييرات العرْضيّة وأن أي نوع من التغيير الجوهري أعم من الحركة أو الكون والفساد محال فيها، لا بد من القبول بأن:

22ـ للنفس حركة جوهرية اشتدادية[1]. وهذه الخصوصية، أي الحركة الجوهرية الاشتدادية للنفس، هي من المسائل الأساس في معرفة الإنسان في الحكمة المتعالية، وهي مفتاح حل للكثير من المعضلات المتعددة.

ولو اصطلحنا على التعبير بعد الآن عن مجموعة المراحل التي تطويها النفس حين تكاملها بـ «النشأة»، يمكننا القول إن للنفس نشآت أربعًا:

الأولى: نشأة الطبيعة، حيث لا تكون النفس قد وصلت إلى مرحلة التجرد وتكون فاقدة لأي نوع من الإدراك والحركة الإرادية، وتشمل المراحل العنصرية والمعدنية والنباتية للنفس وهي جميعها مادية.

الثانية: النشأة الحيوانية، وتشمل المراحل كافة التي يكون للنفس فيها نوع من التجرد المثالي، ولكن يبقى الإنسان فاقدًا في هذه المرحلة للنفس الناطقة، وفي هذه المرحلة النفس هي البدن المثالي الذي يتمكن من إدارك الجزئي والحركة الإرادية.

الثالثة: النشأة الإنسانية حيث يكون الإنسان واجدًا للنفس الناطقة ولكنه يبقى فاقدًا للإدراك العقلي الخالص.

الرابع: النشأة العقلية، حيث تكون النفس في الإنسان واجدة للإدراك العقلي الخالص أيضًا، ويشمل تمام المراحل التي يكون للنفس فيها نوع من التجرّد العقلي. والآن:

23ـ للنفس في نشأتها الطبيعية حركة اشتدادية جوهرية: وبملاحظة ما ذكرناه حول الفرد سيال المسافة وعلاقته بالحركة، فالمراد من العبارة المذكورة

---

(1) المصدر نفسه، ص11ـ12 و147ـ148 و223 و245 و330 و395.

أعلاه أن النفس واقعية جوهرية ممتدة بأجزاء فرضية بنحو مستمر ومتصل يحدث الواحد منها بعد الآخر، بنحو يكون **أولا**، حدوث أي واحدٍ منها مشروطًا بزوال السابق، **وثانيًا**، الجزء الحادث على الدوام أكمل من الجزء الزائل وله درجة وجودية أشرف وأعلى؛ كما إن المراحل والأجزاء الأوليّة في هذه الواقعية لها آثار وخواص الصورة العنصرية وبزوالها تحدث مراحل أخرى بنحو متصل يكون لها مضافًا إلى الخواص المذكورة، خواص الصور المعدنية أيضًا، وبزوالها تحدث مراحل أخرى بنحو متصل يكون لها مضافًا إلى الخواص العنصرية والمعدنيّة الخواص النباتية أيضًا. والمراحل الأخيرة وإن كانت جميعها من المراحل النباتية للنفس ولكنها ليست على درجة واحدة، بل كل مرحلة بلحاظ وجودي أشرف وأعلى من المرحلة السابقة، والواقعية المذكورة في هذه المرحلة هي في الحقيقة نوع كامل من النبات كسائر النباتات الكاملة ولكن الفصل المميّز لها عن سائر الأنواع الكاملة من النباتات أنها حيوان بالقوة، وذلك خلافًا لغيرها فإنها ليست كذلك. كما إن المراتب النباتية للنفس تتعلق بالمرحلة الجنينية. فالجنين إنسان نبات بالفعل حيوان بالقوة. وبزوال آخر مرحلة نباتية تحدث مرحلة أخرى بنحو متصل يكون لها مضافًا إلى الخواص العنصرية والمعدنية والنباتية علم بذاتها أي لديها علم حضوري بذاتها، نعم المراد من العلم بذاتها أدنى درجات العلم بالذات تكون قابلة للفرض. وكما ذكرنا في باب الإدراك فإن صدر المتألّهين يرى أن أي نوع من العلم والمعرفة سواء أكان حضوريًا أم حصوليًا هو أعم من أن يكون من العلم بالذات أو العلم بالغير، وتبعًا لشدة هذا العلم أو ضعفه هو نوع من التجرد المثالي أو العقلي ومستلزم لأن يكون العالم بهذا العلم له نوع من التجرد المثالي أو العقلي. فالواقعية المبحوث عنها لها في المرحلة المذكورة نوع من التجرد المثالي. وبتحقق هذه المرحلة تبدأ مرحلة التجرد أو النشأة الحيوانية. وعليه، فالحركة الجوهرية الاشتدادية تبدّل الجوهر الجسماني إلى جوهر مجرّد مثالي[1]. وبالتعبير المشهور:

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج3، ص328_329؛ ج8، ص38، 137_138.

أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء. ومن الواضح أن الحركة الجوهرية للنفس لا تنتهي بحدوث النشأة الحيوانية؛ بل:

24ـ للنفس في نشأتها الحيوانية والإنسانية حركة جوهرية اشتدادية أيضًا: كما نلحظ أنّ النفس بمثل هذه الحركة تنتقل من حالة التجرّد بالقوّة إلى حالة التجرّد بالفعل؛ بل وبشكل عامٍّ كلّ كمالات النفس التي لها بالقوّة تصير كمالات لها بالفعل نتيجة هذه الحركة؛ أي أنها تتكامل تدريجيًا (لأن معنى الحركة هو الخروج التدريجي للشيء من القوة إلى الفعل)، وهذا التكامل تكامل عرضي، وليس تكاملًا جوهريًا ذاتيًا.

ولكننا ههنا أمام سؤال مهم: هل في النفس إمكان لمثل هذه الحركة؟ لأنّ قوام الحركة بالقوة وقوام القوة بالهيولى، مع أن النفس وفي مراحلها كافة سواء المراحل الجسمانية أو المراحل الروحانية والمجردة فعلية بسيطة وفاقدة للهيولى. فكيف يمكن لمثل هذا الأمر أن يكون بالقوة حتى يصبح بالحركة وتدريجيًا بالفعل؟ الجواب ليس مشكلًا؛ إذ إن النفس وإن كانت بسيطة فهي واجدة للهيولى، ولكن ليس الهيولى العقلية العرَضية الحالّة في النفس حتى ترد عليها الإشكالات الواردة على ابن سينا، ولا الهيولى الجوهرية التي هي محل النفس أو جزءٌ منها حتى يتنافى مع بساطة النفس وتجرّدها؛ بل بمعنى أن النفس وفي آخر مراحلها الجسمانية، وعندما تصل إلى حدّ التجرّد، هي ذات فعليّة جسمانية وهي بعينها موجود مجرّد بالقوة. وبعبارة أخرى:

25ـ النفس وفي حال كونها صورة طبيعية جسمانية بسيطة، هي بعينها هيولى المجرّدات(1). وهذا الرأي، وخلافًا لرأي ابن سينا الذي يعتقد أن مناط الفعلية مغاير لمناط القوة لزومًا ويستنتج من ذلك أن الهيولى الجسمانية مغايرة ضرورة للصور الجسمانية وكذلك هيولى العقليات (العقل الهيولاني) مغايرة للنفس ضرورة. فالنفس في آخر مراحلها الجسمانية هي في عين بساطتها بالفعل وبالقوة. فهي بالفعل صورة متعلقة بعالم الطبيعة وبالقوة جوهر مجرد. ولكن

(1) انظر: صدر المتألّهين، **المبدأ والمعاد**، ج2، ص446ـ447.

هل تقابل القوة والفعل الذي يؤكّد عليه ابن سينا ويؤيده صدر المتألّهين ينسجم مع هذه النظرية؟ نعم وطبقًا لرأيه الآتي:

26- تقابل القوة والفعل لا يشمل الصفات والكمالات المتعلقة بنشأتين من الوجود. فمن غير الممكن أن يكون الشيء البسيط بالفعل بالنسبة إلى كمال متعلقًا بنشأة الطبيعة وهو بنفسه بالقوة بالنسبة إلى كمال آخر متعلق بتلك النشأة نفسها، ولكن لا إشكال في أن يكون الشيء البسيط بالفعل بالنسبة إلى كمال متعلّقًا بنشأة الطبيعة وهو بعينه بالقوة بالنسبة إلى كمال آخر متعلق بنشأة ما وراء الطبيعة؛ بل بشكل عام لا يشمل تقابل القوة والفعل الكمالات المتفاضلة، وإن كانت متعلقة بنشأة واحدة[1]، لماذا؟ لأنه:

27- معنى مفردة القوة في الحركة الاشتدادية ليس هو بمعنى مقابل للفعلية. وكذلك مفردة قبول في مثل هذه الموارد فإنها بمعنى الاتصاف وليست بمعنى الانفعال المستلزم للهيولى[2].

26-4- المراتب الطولية للنفس

أشرنا في بداية الفصل إلى أن صدر المتألّهين، وخلافًا لابن سينا، يعتقد أنه من المحال للصورة المركبة الجسمانية -أي الأمر الذي يكون مباشرة مقومًا ومكملًا لمادة مركبة جسمانية- أن تكون جوهرًا مجردًا عقليًا[3]، أو بعبارة أخرى:

28- اتحاد المجرد العقلي مع البدن الجسماني، بمنزلة المادة والصورة في النوع الجسماني محال. وعلّة ذلك أن نسبة المادة إلى الصورة القريبة لها أو إلى أي أمر آخر يكون مباشرة مقومًا ومكمّلًا لها هي نسبة القوة القريبة من فعليةٍ إلى تلك الفعليّة نفسها، وبالعكس، نسبة الصورة القريبة من المادة أو أي أمر آخر تكون مباشرة مقومًا ومكملًا للمادة إلى تلك المادة نسبة الفصل الأخير من النوع

(1) انظر: صدر المتألّهين، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص87.

(2) انظر: صدر المتألّهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص331.

(3) المصدر نفسه، ج8، ص12.

إلى جنسه القريب والذي يتحقق مباشرة بذلك الفصل[1]؛ في الوقت الذي تكون نسبة البدن المادي إلى النفس المجردة نسبة الفصل الأخير إلى الجنس البعيد له. ولذا من غير الممكن للنفس مع فرض كونها مجردًا عقليًا أن تكون مباشرة مقومةً للبدن ومكملةً له. بنحو يتحقق من اتحادهما نوع جسماني مثل الإنسان[2]. ومن الواضح أنّ هذا الدليل لا يختص بالتجرّد العقلي بل مع فرض تماميته يشمل كل نوع من التجرّد. وبموجب هذا الدليل لا بد لنا من القبول بأنّ علاقة النفس بالبدن ليست علاقة عرَضية وخارجة عن وجود النفس؛ بل:

29ـ الإضافة النفسية ذاتي وجود النفس. فكما إنّ وجود العرض في نفسه عين الارتباط بالجوهر الذي هو موضوعه ووجود الصورة في نفسها عين الارتباط بالمادة التي هي محلها، وجود النفس في نفسها عين الارتباط بالبدن؛ أي أن تدبير البدن ذاتي وجود النفس، بنحو من غير الممكن أن تكون النفس موجودة ـوبتوسط قواهاـ لا تشتغل بتدبير البدن. فالنفس واقعية لا وجود لها من دون الاشتغال بالبدن، ومن هنا كان وجود النفس قائمًا بالبدن، وكان للنفس كالأعراض والصورة وجودٌ رابطيٌّ بالنسبة إلى الجسم المرتبط بها ومن هذه الجهة لا فرق بينها[3]. ولكنّنا ذكرنا قبل هذا أنّ النفس والصورة النوعية كليهما جوهر وكليهما منشأٌ للآثار النوعية للنوع، بسبب وجود فارقين لم تكن النفس في زمرة الصور بل كانت قسمًا آخر من الجوهر في قبال الصور النوعية. أحد الفارقين يرجع إلى نوع الآثار ونحو صدورها من النفس والآخر يرجع إلى النفس إذ ليس لها وجود رابطي بالنسبة إلى الجسم المرتبطة به أي بالنسبة إلى البدن، مع أن الصورة النوعية بالنسبة إلى الجسم الذي هو محلها لها وجود رابطي. من الواضح أنه مع إنكار الفارق الأخير يبقى فارق واحد وهو الأول.

والجدير بالذكر أن الحكم بكون النفس جسمانية والذي يشير إلى جانب

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص176ـ177.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص330ـ331.

(3) المصدر نفسه، ج8، ص11ـ13.

من جوانبها الوجود الرابطي للنفس وكونها جسمانية الحدوث، هو من المسألة الثانية الأساسية في معرفة الإنسان لدى صدر المتألّهين.

ومن آثار المسألة المبحوث عنها -أي إن الإضافة النفسية ذاتي وجود النفس- أنه وخلافًا لابن سينا البدن دخيل فقط في حدوث النفس لا في أصل وجودها، وتبعًا لذلك يعتقد بأن البدن علة بالعرض لوجود النفس وليس علة حقيقية، ولذا لا بد من القول:

30- البدن علّة حقيقية وبالذات لوجود النفس. لما كانت الإضافة النفسية ذاتي وجود النفس استلزم ذلك أن تكون النفس قائمة بالبدن، وأن تكون علاقتها به كعلاقة الصورة والمادة في النظام الفلسفي لدى ابن سينا. فمن جهةٍ، الصورة قائمة بالمادة ومحتاجة إليها، لأنها وجود حلولي ذاتًا فتحتاج إلى محل وهذا المحل لا يمكن أن يكون سوى المادة، ومن حيث إن المادة يمكنها أن تكون القابل للعوارض المشخصة للصورة كانت محتاجة في تشخصها إلى المادة. ومن جهة أخرى، الصورة مقوّمة للمادة؛ لأن المادة ذاتٌ بالقوة المحض وهي فاقدة لأيٍّ نوع من الفعلية ولأنّ الوجود مساوق للفعلية فلا بد لها لكي توجد من أن تكون بالفعل، والصورة من خلال حلولها فيها والتركيب معها تجعلها فعلية، وتصبح المادة باصطلاح الفلاسفة فاعلَ ما به وشريك العلة. فالصورة والمادة بينهما ارتباط متبادل -دون أن يلزم من ذلك الدور- في وجودهما، فهما متلازمان، ومن هنا كانت العلاقة بينهما علاقة العلية-المعلولية الحقيقية.

ويرى صدر المتألّهين أن علاقة النفس والبدن كعلاقة الصورة بالمادة في النظام السينوي. فالنفس من جهة محتاجة للبدن وقائمة به، بالنحو الذي ذكرناه وكذلك في تشخصها وتعددها، ومن جهة أخرى هي مقوّمة للبدن، أي أن البدن من حيث هو بدن أي من جهة التركيب الخاص الذي له بالمزاج الخاص يكون تحت تدبير النفس وتصرفها، فهو قائم بالنفس، بنحو يؤدي محض قطع الارتباط بها إلى شروعه بالاضمحلال والتلاشي؛ لأن صدر المتألّهين يرى أن قوى النفس في وجودها لحفظ هذا التركيب بمثل هذا المزاج، وبالاصطلاح:

القوى التي تباشر التدبير في البدن والتصرف فيه هي صورة البدن بما هو بدن؛ أي كون البدن بدنًا، أو بالاصطلاح: الفعلية البدنية للبدن هي بوجود هذه القوى في المادة البدنية. فالنفس فاعل ما به وشريك العلة في البدن، ومن هنا كان بين النفس والبدن تلازم بسبب هذا الارتباط غير الدوري والوجودي بينهما وهذه العلاقة هي علاقة العلية-المعلولية الحقيقية[1]. ومن الواضح أن الاعتقاد بوجود مثل هذه العلاقة بين النفس والبدن تلزمنا بالقبول أوّلًا بأن:

31- النفس موجود مادي جسماني: فالنفس من حيث هي نفس مادية وجسمانية؛ لأن المقصود من المادي أو الجسماني الأمر القائم بالمادة والجسم، بنحو لا يمكن بقاؤها من دونه وبناء على ما هو المفروض فإنّ النفس كذلك.

والمهم الآن أن هذه الإضافة النفسية ذاتي النفس، وفي النتيجة فإن النفس بالنسبة إلى البدن لها وجود رابطي والأمر الجسماني لا يختص بمرحلة جسمانية النفس؛ بل لا بد لصدر المتألهين من القبول بأن:

32- النفس حتى في حال تجردها لها وجود رابطي بالنسبة إلى البدن. فصدر المتألّهين يتبنى من جهة تجرد النفس، ومن جهة أخرى، تركيب النفس والبدن في قالب نوعٍ طبيعيٍّ واحد، وهذا أدى به إلى القبول بكون وجود النفس رابطيًّا بالنسبة إلى البدن، ومن جهة ثالثة من البديهي أنه وقبل الموت وحتى عند التجرّد تكون النفس مع البدن دومًا ولذا يشملها هذا التركيب. ولذا لا بد له من القبول بأن النفس وإلى ما قبل الموت حتى في حال التجرد هي وجود رابطي للبدن.

ومن هنا يتضح الفرق بين الحكم بجسمانية الحدوث بالنسبة إلى النفس والحكم بأن الإضافة النفسية ذاتي وجود النفس، وهما معًا ناظران إلى مادية وجسمانية النفس، ويتضح أن الحكم الأول يختص بحال حدوث النفس ولا يشمل حال بقائها، ولذا يقال: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وأما الحكم الثاني فيشمل حالة البقاء أيضًا.

(1) المصدر نفسه، ص382-384.

وبناء على ما قيل، يمكننا القول إن صدر المتألّهين يواجه في المسألة المبحوث عنها حكمين متعارضين: فمن جهة الحكم بأن الإضافة النفسية ذاتي وجود النفس مستلزم لمادية النفس وزوالها بزوال البدن؛ ومن جهة أخرى، الحكم بتجرد النفس هو بالدقة بمعنى نفي مادية النفس وجواز بقائها بعد زوال البدن؛ سواء أكان التجرّد عقليًّا أم كان مثاليًّا، ولأجل الخروج من هذا التعارض لا بد من القبول بأنّ:

34ـ النفس واقعية واحدة ذات مراتب متعددة ولها حكم بحسب كل مرتبة يختلف عن الأخرى بل يتضادان أحيانًا. والمراد من مرتبة أي واقعية واقعية أخرى غير مباينة لها؛ أي مغايرة ولكنها ليست مباينة. فإذا كانت العلاقة بين شيئين مثل A وB، بما هما وجودان متغايران، بنحو يكون أي فعل أو انفعال أو صفة لـ B من جهة أنها منسوبة إلى B منسوبة إلى A أيضًا، فيقال وجود B غير مباين لوجود A، بل هو مرتبة منها وشأن من شؤونها، ويرى صدر المتألّهين أن:

35ـ مراتب النفس هي نفسها قوى النفس في النظام السينوي مع اختلاف في أنها ليست وجودًا مباينًا لوجود النفس. فبموجب علاقة العلية ـ المعلولية بين النفس والقوى، وعلى أساس التشكيك في الوجود، يكون النظام التشكيكي التفاضلي الذي نجده في الخارج، بمقياس أصغر موجود في النفس ونتيجة ذلك:

أ ـ النفس والقوى من سنخ حقيقة واحدة لا من سنخين: سنخ واحد من الكمال عندما يوجد بنحو أكمل وأبسط يحكى عنه بمفهوم النفس وعندما يتحقق بنحو أنقص وأكثر محدودية يشار إليه بمفاهيم القوى. ومن هنا يمكن القول:

ب ـ وجود النفس هو الوجود الأعلى والأشرف لقواها كافة، أو بعبارة أخرى: الوجود الأشرف والأعلى للقوى كافة يتحد في الوجود البسيط للنفس، وهو ما يعبّر عنه بـ«مقام الكثرة في الوحدة» أو «اتحاد وجود القوى في

النفس». ولازم هذا أن نلتزم بأن:

ج- وجود النفس وجود صرف بالنسبة إلى وجود قواها، وبناء على الصرافة:

د- قوى النفس ليست أمورًا مباينة للنفس بل هي مراتب لها[1].

إن من نتائج هذه النظرية المذكورة أعلاه أنها تشكل أرضية لتوضيح كون النفس مجمعًا للقوى؛ أي:

36- لا يمكن للنفس أن تكون مجمعًا للقوى إلا مع فرض أن القوى كانت مراتب للنفس. فما لم تكن النفس مبدأ حقيقيًّا للآثار كافة المنسوبة إلى القوى لا يمكن أن تكون مجمعًا لها، وهذا الأمر لا يمكن تقريبه فلسفيًّا إلا متى اعتقدنا بأن قوى مراتب منها وليست مباينة لها.

وكون النفس ذات مراتب المبتني على أصالة الوجود والتشكيك فيه، هي المسألة الثالثة التي تعتبر عمادًا وأساسًا في معرفة الإنسان في الحكمة المتعالية، ويترتب عليها أبحاث عدّة. ومن تلك الآثار دفع التعارض بين الحكمين المذكورين بالنحو الآتي:

37- النفس بحسب بعض مراتبها مجردة، وبحسب بعض مراتبها مادية. ومن الواضح أنّ النفس إن كانت حقيقة بسيطة وفاقدة للمرتبة فلا يمكن أن تكون مجرّدة وتكون مادّية أيضًا. ولكن حيث تكون ذات مراتب متفاضلة فلكل مرتبة منها حكمها المغاير لغيرها، فلا منافاة بين أن تكون النفس بحسب بعض مراتبها مجرّدة وغير قائمة بالبدن ويزول البدن بزوالها، وبحسب بعضها الآخر مادية وقائمة بالبدن وتزول بزوال البدن. ومن خلال الرجوع إلى استخدامات القوى نصل إلى:

38- للنفس وجود رابطي ومادي فقط في مرتبة القوى التي ترتبط بالبدن مباشرة. فالمراتب المجرّدة للنفس ليست مرتبطة بالبدن مباشرة حتى

---

(1) المصدر نفسه، ص51 و133-136 و223-225.

تكون النفس وجودًا رابطيًّا بالنسبة إليها ولتزول مع قطع ارتباطها بالبدن، ولذا تكون قابلة للبقاء من دون البدن وأما المراتب التي للنفس فيها ارتباط مباشر بالبدن فإن للنفس وجودًا رابطيًّا وماديًّا بالنسبة إليها ولذا تزول مع قطع علاقتها بالبدن. وهذه المراتب هي القوى النباتية للنفس والتي هي وتحت استخدام مرتبة المجرد تدبّر البدن، مضافًا إلى هذا تستخدم لجهة تكامل النفس وتزول بتحقق الموت وقطع الارتباط بالبدن.

ولكن هل زوال هذه القوى والمراتب المادية من النفس بسبب الموت مستلزم لزوال نفسانية النفس بعد الموت؟ وبعبارة أخرى: لا شك في أنه قبل الموت ومع الارتباط بالبدن الطبيعي فإن نفسانية النفس المشروطة بالارتباط بالبدن تكون محفوظة. وأما مع وقوع الموت وقطع الارتباط بالبدن فهل نفسانية النفس باقية أم أن الموجود بعد هذا مجرد غير نفساني كسائر المجردات المثالية والعقلية غير النفسانية؟ وفي الجواب عن ذلك نقول:

39- نفسانية النفس محفوظة حتى بعد الموت وقطع ارتباطها بالبدن الطبيعي. فالنفس إنما تكون نفسًا متى كان لها ارتباط بجسم خاص يسمّى البدن، وذلك خلافًا للعقل الذي له نسبة واحدة إلى الأجسام والأبدان كافة. فمقوم نفسانية النفس ارتباطها ببدن خاص؛ سواء أكان بدنًا طبيعيًّا أم كان بدنًا مثاليًّا وسواء أكان ارتباطه تدبيريًّا وتصرفيًّا أم كان ارتباطًا إيجاديًّا؛ وبناء على المفروض فإن الارتباط الإيجادي للنفس بالبدن المثالي قائم بعد الموت؛ فنفسانية النفس محفوظة. نعم، من الواضح أن:

40- النفسانية المتحققة من الارتباط الإيجادي مع البدن المثالي نوع مختلف عن النفسانية المتحققة من الارتباط التدبيري والتصرفي مع البدن الطبيعي، وليسا نوعًا واحدًا.

ومن جملة الآثار المترتبة على هذا الحكم أن النفس واقعية ذات مراتب تفاضلية وفق الآتي:

41- كلٌّ من مرتبة المجرد ومرتبة المادي في النفس، تتكون في داخلها من

مراتب أكثر جزئية. فمثلًا مرتبة المجرد من النفس في الأفراد من الإنسان الذين وصلوا إلى درجة الإدراك العقلي الخالص، تتألف من المرتبتين المثالية والعقلية. وكذلك الحال في المرتبة العقلية والمثالية للنفس فإنها في داخلها تتألف من مراتب أكثر جزئية منها وهكذا..

ومن الآثار الأخرى لهذه النظرية أنّنا بموجب الإضافة النفسية ذاتي النفس بضميمة نظرية كون النفس ذات مراتب يمكننا توجيه ذلك المدّعى في تقسيم جنس الجوهر إلى أنواعه الأولية:

42ـ النفس نوع أوّل من الجوهر غير العقل وغير المادة والصورة والجسم. فالفلاسفة كافة وفي تقسيمهم الجوهر إلى أنواعه الأولية والتي هي عبارة عن: المادة والصورة والجسم والنفس والعقل، جعلوا النفس نوعًا مغايرًا للعقل، مع أنّ نظرياتهم في باب النفس لا يظهر منها مثل هذه المغايرة؛ لأنهم يرون: 1ـ أنّ النفس من حيث ذاتها في سلسلة العقول وهي آخرها واختلافها فقط في الإضافة النفسية؛ أي النفس عقل مرتبط بالمادة والبدن بلحاظ مقام الفعل، وذلك خلافًا لسائر العقول الفاقدة لمثل هذه الإضافة. 2ـ إضافة النفسية بالنسبة إلى وجود النفس أمرٌ عرَضي وليس ذاتيًّا؛ مع أنه 3ـ الاختلاف العرَضي بين أفراد الجنس الواحد موجب للاختلاف الصنفي بين هذه الأفراد لا الاختلاف النوعي بينها. فالنفس والعقل ليسا نوعين أوليين من جنس الجوهر، بل صنفين من نوع أولي من الجوهر.

ولكن صدر المتألهين يرى: **أولا** أنّ إضافة النفسية ذاتي وجود النفس وبموجب ذلك فإن النفس تسقط من مقام التجرّد، ولذا لا يمكن عدّها من أصناف العقول؛ أي أن بينها وبين العقول اختلافًا ذاتيًّا؛ **وثانيًا**، لما كانت النفس واقعية ذات مراتب لها مرتبة أو مراتب مجرّدة أيضًا، سواء أكانت مجرّدًا مثاليًّا أم عقليًّا، لا يمكن اعتبارها من أصناف الأمور المادية، بل تختلف عنها ذاتًا. ونتيجة ذلك أن النفس في تقسيم جنس الجوهر إلى أنواعه لا محلّ لها في

زمرة العقول ولا في زمرة الأنواع الثلاثة الأخرى من الجوهر، بل هي نوع أوليّ من الجوهر مغاير لها جميعًا؛ لأن سائر الأنواع الأولية للجوهر إما مادية محض تخلو من أي نوعٍ من التجرّد كالمادة والصورة والجسم، أو مجرّدة محض بدون أي نحو من المادية كالعقول ولكن النفس لما كانت واقعية ذات مراتب فإن لكل مرتبة منها بذاتها حكمًا غير الآخر، وهي ذاتًا مادية بسبب مراتبها المادية، وهي ذاتًا مجردة بسبب مراتبها المجرّدة[1].

26-5- التصوير الجامع للنفس

توصلنا في المبحث الثالث إلى أن للنفس مراتب عرْضيّة -أو مراحل- وكل واحدة منها أعلى وأشرف بالنسبة إلى السابقة عليها، وفي المبحث الرابع توصلنا إلى أن للنفس مراتب طولية تفاضلية. والجمع والتلفيق بين النتيجتين يعني أن:

43- للنفس مراحل متكاملة، وكل واحدة منها بحسب شدتها الوجودية تشتمل على مراتب متفاضلة. أمّا أن للنفس مراتب عرْضية فلأنه وعلى امتداد الزمان، لها مراحل كل واحدة منها بالنسبة إلى ما قبلها وجود أعلى وأشرف. وهذه المراحل هي المراحل العنصرية والمعدنية والنباتية وهي جميعها مادية وكل مرحلة منها تتكون من مراحل أكثر جزئية. وكون النفس جسمانية الحدوث يشير إلى هذه المراحل. ثم إن النفس وتدريجًا تكون واحدة لمراحل حيوانية وإنسانية وأحيانًا عقلية وهي مراحل مجرّدة وأيضًا كل مرحلة تتكوّن من مراحل أكثر جزئية. وكون النفس روحانية البقاء تشير إلى هذه المراحل.

وأما أن للنفس مراتب طولية ففي كل مرحلة في داخلها في كل آن مراتب تشكيكية تفاضلية، بنحو تكون كل مرتبة تنزلًا للمرتبة التي فوقها، ويرجع الفارق بين هذه المراتب إلى المرحلة التي هي فيها والشدة الوجودية التي لها؛ فكلّما ازدادت شدّتها الوجودية كانت لها مراتب أكثر؛ إذًا:

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص377.

44ـ الاشتداد الجوهري للنفس لا يؤدي فقط إلى كون وجودها أعلى وأشرف بل مستلزم لزيادة مراتبها أيضًا. فعندما نقول: «إن لدينا واقعية باسم النفس وكانت في السابق جسمانية ولكنها تدريجًا وعلى امتداد الزمان اشتدّت وتبدّلت فأصبحت الآن أمرًا مجرّدًا وهو أمر مستمر»، يكون معنى هذا القول أن الواقعية المذكورة كان لها في السابق مراتب جسمانية ولكنها وبسبب الاشتداد الجوهري، أصبحت ـ مضافًا إلى المراتب المذكورة ـ واجدة لمرتبة أو مراتب أخرى مجرّدة. فليس الحال فيها أنها متى وصلت إلى مرتبة التجرد تفقد المرتبة الجسمانية؛ بل بشكل عام النفس في حركتها الاشتدادية لا تفقد المراتب الأدنى متى نالت المرتبة الأعلى والأشرف.

فقولنا سابقًا: «مع زوال كل مرحلة من النفس فإنه وبشكل متصل بذلك تحدث مرحلة جديدة يكون لها مضافًا إلى آثار كافة المراحل الزائلة آثار أخرى أيضًا» بمعنى: **أولًا**، كل واحدة من مراحل النفس تتكون من مراتب بنحو تكون الآثار المشهودة في كل مرحلة وبحسب مراتبها المتعددة منسوبة إليها. كما إن كل مرتبة تكون منشأ لأثر خاص أو أكثر من الآثار المذكورة، ولا تنسب الآثار كافة إلى ذلك الأمر البسيط الفاقد للمرتبة؛ **وثانيًا**، بموجب كون الحركة الجوهرية للنفس اشتدادية فإن المرحلة الحادثة تكون دومًا واجدة للمراتب التي كانت موجودة في المراحل الزائلة مع ضميمة المرتبة التي هي منشأ الأثر أو الآثار الجديدة التي لا توجد إلا في الحادث.

ولكننا نواجه هنا سؤالا مهمًا، ولكننا يمكننا بسهولة الإجابة عنه متى لاحظنا الفرد السيال المسافة، والسؤال هو:

45ـ ما هو المقصود من مقولة إن النفس في حركتها الاشتدادية ومع تحقق مرتبة أعلى وأشرف فيها لا تضيع منها المراتب الأدنى؟ فهل المقصود أن المراتب السابقة تكون بشخصها موجودة وما تحقق هو زيادة مرتبة أعلى منها؟ فإن استحضرنا كلام الفلاسفة تحت عنوان: «التسود ليس سوادًا واحدًا يشتد» نصل إلى أن الجواب هو بالنفي. فحدوث أو زوال مرحلة لا معنى له

إلا حدوث أو زوال كافة المراتب الداخلية التي لها. فزوال مرحلة وحدوث مرحلة في محلّها بمعنى زوال المراتب السابقة كافة بشخصها وحدوث مراتب جديدة في محلّها. وعلى هذا الأساس فالمراد من أن النفس عند وجدانها لمرحلة ذات مرتبة أعلى لا تذهب منها المراحل الأدنى أنها تكون واجدة مرتبة مشابهة للمراتب الأدنى السابقة لا أنها تكون واجدة لشخص تلك المراتب السابقة. وبناء عليه، فالمراد من الفقرة التي ذكرناها سابقًا من أن «الاشتداد الجوهري مستلزم لزيادة مراتبها»، أن المرحلة الأكمل من النفس والحادثة بسبب الحركة الجوهرية الاشتدادية هي بنفسها تتشكل من مراتب مشابهة للمراتب التي كانت موجودة في المرحلة الزائلة بتلك الخواص والآثار نفسها مضافًا إلى المرتبة الجديدة التي هي أفضل منها جميعًا ومقوّمة لها جميعًا ولها آثار جديدة؛ بل إن صدر المتألّهين وفي موارد وإن كانت نادرة ذكر:

46- مراتب المرحلة الحادثة والزائلة التي لها آثار متشابهة، ليست بمتشابهة؛ بل إن لها وجودًا أعلى وإن بشكل نسبي. فمثلًا القوة الغاذية للنفس في المرحلة الحيوانية أفضل من القوة الغاذية في المرحلة النباتية ولها آثار ألطف وأرقى، وكذلك الحال في سائر القوى والمراتب.

وهذا يمكّننا من الإجابة عن السؤال الذي كان مطروحًا سابقًا في معرفة الإنسان عند ابن سينا وأنه: كيف يمكن لأمر مجرّد كالنفس وهو ليس جسمانيًّا ولا وضع له ولا مكان، أن يرتبط بالبدن الجسماني الذي له مكان ووضع؟ ذكرنا هناك أن ابن سينا يرى أن تحقق هذا الارتباط يمكن أن يتمّ عن طريق وسائط كالقوى المترتبة للنفس والروح البخارية؛ لأن وجود نوع من العلية والترتب بين النفوس والقوى كذلك بين القوى نفسها موجب لكونها ذات درجات وجودية متفاوتة وذكرنا أن هذا البيان لا يحلّ المشاكل إلا مع القبول بنظرية التشكيك في الوجود. والآن وبناء على أساس نظرية التشكيك في الوجود وسريانها إلى دائرة النفس وقواها بما يرجع إلى المراتب التشكيكية للنفس، يمكننا أن نجيب عن السؤال المذكور بشكل دقيق ومن دون مسامحة

فنقول:

47ـ للنفس والقوى المترتبة عليها والروح البخارية والبدن نوع من الاتصال المعنوي: والمقصود من الاتصال المعنوي هو نحو الاتصال الموجود بين المراتب التشكيكية للوجود، وبموجب ذلك يكون الحد الأعلى لكل مرتبة هو الحد الأدنى للمرتبة الأكمل، والحد الأدنى منها هو الحد الأعلى للمرتبة الأنقص؛ أي أن مراتب الوجود وبشكل متصل على نحو واحد تكون من الأدنى إلى الأعلى كاملة وشديدة ومن الأعلى إلى الأدنى ناقصة وضعيفة، ولا يمكن افتراض مرتبة أخرى قابلة للتصور بين مرتبة ما والمرتبة التي تليها ولا تكون موجودة، وبعبارة أخرى: لا يمكن تحقق الطفرة بين المراتب التشكيكية. فالنفس والقوى المترتبة عليها والروح البخارية والبدن كلها مشمولة بهذا الاتصال. فبين الروح البخارية والبدن وكذا بين أدنى القوى والروح البخارية وسائط أخرى وكذلك بين كل واسطة وطرفيها وقس على هذا؛ بنحوٍ لو أننا افترضنا جزءًا خاصًّا من نفس الإنسان مثلًا وفرضنا أن له مرتبة العقل بالفعل أو بعبارة أكثر دقة لو فرضنا واقعية سيالة تسمّى النفس الإنسانية توقفت عن الحركة الجوهرية في لحظة مرتبة العقل بالفعل، ففي هذا الفرض ومن باب تشبيه المعقول بالمحسوس فكأننا نواجه طيفًا ينتهي من طرف إلى البدن وينتهي من طرف آخر إلى العقل بالفعل، وبين هذين الحدين قوى متعددة مترتبة وروح بخارية وسائر الوسائط المتوسطة بنحو متصل ومستمر، ولكنه اتصال معنوي ينسجم مع الكثرة بالفعل للأجزاء المتصلة، وليس اتصالًا جسمانيًّا كالموجود في الامتدادات، والذي يتنافى مع كثرة الأجزاء بالفعل. ومن الواضح أنّنا لو لاحظنا أي لحظة أخرى وافترضنا أن النفس توقفت في تلك اللحظة عن الحركة الجوهرية فإننا أمام وضع مشابه لما تقدّم، مع اختلاف يرجع إلى أنّ هذه المقاطع الفرضية ليست متشابهة عند المقايسة بينها، بل هي كاملة وناقصة بالقياس إلى بعضها. والمتحصل أن أي مرحلة للنفس فرضناها ففي تلك المرحلة كثرة واقعية وبالفعل تتألف من النفس وقواها والروح البخارية

والبدن وسائر الوسائط المتوسطة مع نوع من الاتصال المعنوي بينها[1].

ولكن الملاحظة المهمة هنا أن صدر المتألّهين وعلى الرغم من إذعانه بوجود مثل هذه الكثرة في كل مرحلة مفترضة للنفس يؤكد أنّ:

48ـ النفس في وحدتها كل القوى. فالنفس في كل مرحلة أمر بسيط واحد، وفي عين بساطتها ووحدتها هي كل ما دونها. ولا بد من الالتفات إلى أن المقصود من النفس هنا في مرحلة خاصة المفروض أنها رئيس القوى حيث تكون علّة للقوى كافة. وبعبارة أكثر دقة: إذا لاحظنا مرحلة من النشأة الحيوانية أو الإنسانية للواقعية الجوهرية السيالة والتي نطلق عليها النفس الإنسانية، ففي هذه الصورة أعلى مرتبة موجودة في هذه المرحلة رئيس القوى هي النفس في تلك المرحلة وسائر المراتب تكون معلولة لها وتنزلات لها. ففي المثال المبحوث عنه حيث كان المفروض أن النفس وصلت من بين مراتب العقل النظري إلى مرتبة العقل بالفعل فقط، فالنفس هي العقل بالفعل؛ أو لو افترضنا أن النفس في مرحلة من النشأة الحيوانية تكون فيها واجدة للقوة الواهمة فهذه القوة الواهمة هي أعلى قوة حيوانية ورئيس القوى فتكون نفسًا وقس على هذا. والآن يشير القول إن النفس ـأي رئيس القوى في كل مرحلةـ كل القوى إلى مقامين:

48ـ1ـ **المقام الأول: مقام الكثرة في الوحدة:** وهو بمعنى أن الوجود الأعلى للقوى متحد مع وجود النفس. أو بعبارة أخرى: وجود النفس وجود أعلى جمعي للقوى كافة.

ولذا يرى صدر المتألّهين بلحاظ هذا الأمر وبلحاظ أن البدن وأعضاءه من مراتب تجسّد النفس، مضافًا إلى الأعضاء الجسمانية والقوى الحيوانية يرى أن العين والأذن واليد والرجل والأعضاء المثالية والنطقية والعقلية وكذلك الباصرة، والسامعة واللمس والذوق والشم النطقي والعقل هي أيضًا كذلك. وطبقًا لما يقوله: كل العقل عين، وأذن ويد ورجل وسائر الأعضاء وباصرة

(1) انظر: المصدر نفسه، ج9، بداية الفصل 8، ص74.

وسامعة ولمس وذوق وشم ولكنه وجود أعلى جمعي لها جميعًا وليس وجودًا خاصًا لها[1].

48ـ2ـ **المقام الثاني: مقام الوحدة في الكثرة:** بمعنى أن قوى النفس مراتب لها، أو بالاصطلاح النفس متّحدة مع قواها. فكل مرتبة وقوة من النفس هي بمنزلة شأن ومرتبة ما فوقها وليست بمنزلة موجود مباين لها، ونتيجة ذلك أنّ القوى والمراتب كافة التي دونها هي بمنزلة شؤون مترتبة على أعلى مرتبة التي هي رئيس القوى، بنحو لا يكون وجود القوة شيئًا غير وجود النفس في مرتبة تلك القوة وكذلك الوصف أو الفعل أو الانفعال في القوة فهو وصف النفس وفعلها وانفعالها، ولكن ذلك في مرتبة القوة وفي حال التنزّل لا في مرتبة الذت. فقوة الباصرة مثلًا هي بمنزلة شأن من النفس يرى؛ أي الرؤية عمل ذات النفس، ولكن في مرتبة قوة الباصرة لا في مرتبة الذات، أو بعبارة أخرى: النفس في مقام التنزّل إلى القوة الباصرة ترى، وبهذا الترتيب في مقام التنزل إلى القوة السامعة تسمع وهكذا[2].

ولا شك في أن النفس بكلا المعنيين المذكورين أعلاه فوق القوى كلها، لا ينكر صدر المتألهين أيًا من هاتين الخصوصيتين وقد استعملهما في أكثر من مورد بهذين المعنيين؛ وإن كان تعبيره «النفس كل القوى» يريد به في الأغلب الإشارة إلى المعنى الثاني. وهذا البيان مضافًا إلى ما يقدّمه من توضيح حول الوحدة الشخصية للنفس فإنه يمكننا وببساطة استنتاج الآتي منه:

49ـ النفس حقيقة مدرِكة للإدراكات الإنسانية كافة ومحرِّكة للحركات الإنسانية كافة: والتشؤن هو بمعنى أن فعل الشأن هو حقيقة وبالذات فعل نفس ذي الشأن أيضًا؛ ولكن لا في مرتبة ذاته بل في مقام تنزّله إلى مرتبة الشأن. ومن الواضح أننا لو كنا كالفلاسفة السابقين فلن نرى أن قوى النفس من

(1) المصدر نفسه، ج8، ص121 و125 و134ـ135.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص377ـ379؛ ج7، ص255ـ256؛ ج8، ص71؛ ج9، الفصل 5، ص56ـ65.

شؤونها، وكنا نراها أمورًا مباينة للنفس ومجرد معلولات لها، ففي هذا الفرض لا يمكن من وجهة فلسفية أن نرى فعل القوة فعلًا لذات النفس حقيقة. فمع إنكار التشؤن لن يكون لدينا توضيح فلسفي مقبول بالنسبة إلى نسبة فعل القوة إلى ذات النفس[1].

ومن هنا يمكننا بيان مقولة صدر المتألّهين من أن «النفس تزول بزوال البدن» وعلى أساس أن النفس في وحدتها كل القوى بالنحو الآتي:

50- زوال البدن مستلزم لزوال النفس بحسب شؤونها المادية لا بحسب مقام الذات: ومنشأ الحكم بأن النفس تزول بزوال البدن نظرية صدر المتألّهين من أن الإضافة النفسية ذاتي النفس ونحن نعلم أن الإضافة النفسية ذاتي بعض قوى النفس لا ذات النفس. نعم، على أساس أن قوى النفس من شؤونها وليست موجودات مباينة لها، فنصل بالنتيجة إلى أن وجود النفس في مرتبة الشؤون المذكورة عين الارتباط بالبدن ومادية؛ وبعد قطع الارتباط بالبدن يؤدي ذلك إلى زوال النفس بحسب الشؤون المذكورة لا زوالها بحسب مقام ذاتها.

تلخيص

خلاصة الكلام أن النفس وبسبب الحركة الجوهرية الاشتدادية واقعية سيالة يلحظ فيها مراحل على امتداد الزمان تحدث كل مرحلة منها بزوال المرحلة السابقة وذلك بنحو متصل، بنحو تتألف كل مرحلة بحسب الشدة والضعف من مرتبة أو مراتب مشابهة للمراتب السابقة وزائدة عليها. وبهذا الترتيب يمكننا القول إن النفس واقعية وهي في قطعة من الزمان في زمرة الصورة الجسمانية ولها مراحل: ابتداء من الصور العنصرية ثم تدريجًا تتبدل إلى الصور الأكمل وبآثار أفضل وفي النهاية تتبدل إلى أكمل صورة جمادية ممكنة،

(1) المصدر نفسه، ج8، الفصل 4، ص221 و230.

مع كونها واجدة في كل مرحلة للمراتب الأدنى أيضًا. فالواقعية المذكورة في هذه القطعة لأنها من زمرة الصور في محتاجة إلى المادة لا في فعلها فقط بل في أصل وجودها؛ سواء في مرحلة الحدوث أم البقاء، أي أنها جسمانية الحدوث والبقاء.

ثم إن هذه الواقعية ونتيجة للحركة المذكورة تتبدل إلى نفس نباتية وفي قطعة من الزمان تكون نفسًا نباتية ولها مراحل من غير أن تفقد المراتب الأدنى التي هي من نوع الصور. والواقعية المذكورة في هذه القطعة وإن كانت بلحاظ نوع الآثار -من قبيل التغذية والنمو والتناسل أي توليد المثل- وبلحاظ نحو التحقق لا على منوالٍ واحد، ليست آثار الصور، ولكنها بلحاظ الحاجة إلى البدن سواء على مستوى القيام بالفعل أم على مستوى أصل الوجود سواء في الحدوث أم في البقاء كالصور في أنها تحتاج إلى المادة من جوانبها كافة؛ أي فعلًا مادية ومن حيث النظر إلى ذاتها جسمانية الحدوث والبقاء. وبداية هذه المراحل هي بداية نفسانية هذه الواقعية؛ لأنها في هذه المراحل ليس لها مرتبة فوق مرتبة النفسانية.

وهذه الواقعية وبعد أن تطوي المراحل المتكاملة النباتية كافة تتبدل في النهاية من أكمل نوع من أنواع النبات إلى النفس الحيوانية والتي لها نوع من التجرد المثالي ويمكنها إدراك الجزئيات والحركة الإرادية، وفي قطعة من الزمان التي تكون فيها حيوانًا تطوي مراحل الحيوانية كافة مع احتفاظها بالمراتب النفسانية النباتية والمراتب الجمادية. وهذه الواقعية المذكورة في هذه القطعة محتاجة إلى المادة في القيام بالفعل، وأما بالنظر إلى ذاتها وأصل وجودها فإن حكمها يختلف حدوثًا عنه بقاء: فهي بلحاظ أنها تكوّنت من نفس نباتية وهي جوهر جسماني تكون جسمانية الحدوث وبلحاظ أن لها مرتبة أو مراتب مجرّدة تقبل البقاء من دون بدن فهي روحانية البقاء. والواقعية المذكورة بعد أن تطوي المراحل الحيوانية كافة وتتجاوزها تتبدل من أكمل نوع من أنواع الحيوان إلى نفس إنسانية ولها تجرد مثالي نطقي أيضًا، وختامًا يكون لها نوع من التجرد

العقلي، وهي في الوقت نفسه واجدة للمراتب الإنسانية والحيوانية والنفسانية النباتية والجمادية أيضًا.

المصادر والمراجع

1 ـ بهائي اللاهيجي، **رساله نوريه در عالم مثال**، مقدمة وتعليقات: جلال الدين الآشتياني، ط2، سازمان تبليغات، طهران، 1373هـ.ش.

2 ـ بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، **التحصيل**، دانشگاه طهران، طهران، 1349هـ.ش.

3 ـ حسن زاده آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، أمير كبير، طهران، 1371هـ.ش.

4 ـ حسن زاده آملي، **هزار ويك نكته**، رجاء، طهران، 1364هـ.ش.

5 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: الخواجة وتعليقات: قطب الدين الرازي، مطبوع ضمن ثلاثة مجلدات، ط2، دفتر نشر كتاب، طهران، 1403هـ.ق.

6 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **التعليقات**، ط 4، دفتر تبليغات إسلامي، قم، 1379هـ.ش.

7 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء**، في عشرة مجلدات، مكتبة آية الله العظمى المشرعي النجفي، قم، 1404هـ.ق.

8 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **المباحثات**، بيدار، قم، 1372هـ.ش.

9 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **المبدأ والمعاد**، دانشگاه طهران، طهران، 1363هـ.ش.

10 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **النجاة**، دانشگاه طهران، طهران، 1364هـ.ش.

11 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **دانشنامه علائى: الطبيعيات**، دهخدا، طهران، 1371هـ.ش.

12 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **رسالة نفس**، ط 2، انجمن آثار ومفاخر فرهنگى ودانشكاه بوعلي سينا، همدان، 1383هـ.ش.

13 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **رسائل**، بيدار، قم، لا تا.

14 ـ ديويد راس، **أرسطو**، ترجمة: مهدي قوام صفري، فكر روز، طهران، 1377هـ.ش.

15 ـ سعد بن منصور بن كمّونة، **الكاشف: الجديد في الحكمة**، موسسه بژوهشى حكمت وفلسفه ايران، طهران، 1387هـ.ش.

16 ـ سعد بن منصور بن كمّونة، **شرح التلويحات اللوحية والعرشية**، ثلاثة مجلدات، ميراث مكتوب طهران، 1387هـ.ش.

17 ـ عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، 1426هـ.ق.

18 ـ علي مدرس، **مجموعة مصنّفات**، اطلاعات، طهران، 1378هـ.ش.

19 ـ محمد الشهرزوري (شمس الدين)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية** (المشهور بالشجرة الإلهية)، موسسة بژوهشى حكمت وفلسفه ايران، طهران، 1383هـ.ش.

20 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **أسرار الآيات**، انجمن اسلامى حكمت وفلسفه ايران، طهران، 1360هـ.ش.

21 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (المشهور بالأسفار)، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.

22 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **الرسائل**، الطبعة الحجرية، مكتبة المصطفوي، قم، لا تا.

23 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **الشواهد الربوبية**، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، 1382هـ.ش.

24 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **العرشية**، مولى، طهران، 1361هـ.ش.

25 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **المبدأ والمعاد**، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، 1381هـ.ش.

26 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **المظاهر الإلهية**، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، 1378هـ.ش.

27ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **تعليقة بر حكمة الإشراق**، الطبعة الحجرية.

28ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **تفسير القرآن الكريم**، ط13، بيدار، قم، 1379هـ.ش.

29ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **رسالة في الحدوث**، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، 1378هـ.ش.

30ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **رسائل فلسفى: المسائل القدسية**، دانشگاه مشهد، مشهد، 1352هـ.ش.

31ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **شرح أصول الكافي**، الطبعة الحجرية، مكتبة المحمودي، طهران، 1391هـ.ق.

32ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **شرح أصول الكافي**، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، 1385هـ.ش.

33ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **شرح الهداية الأثيرية**، الطبعة الحجرية.

34ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **شرح وتعليقات صدر المتألّهين بر إلهيات شفا**، مجلدان، بنياد حكمت اسلامى صدرا، طهران، 1382.

35ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، الناشر حكمت، طهران، 1375هـ.ش.

36ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **مفاتيح الغيب**، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، 1363هـ.ش.

37ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **نهاية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1362هـ.ش.

38ـ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **المباحث المشرقية**، ط2، بيدار، قم، 1418هـ.ق.

39ـ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **شرح الإشارات والتنبيهات**، انجمن آثار ومفاخر فرهنگى، طهران، 1384هـ.ش.

40ـ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **شرح عيون الحكمة**، موسسة صادق، طهران، 1373هـ.ش.

41ـ محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1364هـ.ش.

42ـ مرتضى مطهري، **مجموعة آثار**، صدرا، طهران.

43ـ منصور بن محمد دشتكي، **اشراق هياكل النور**، ميراث مكتوب، طهران، 1382هـ.ش.

44ـ نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل** (المشهور بنقد المحصل)، موسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك كيل، طهران، 1359هـ.ش.

45ـ هبة الله بن علي البغدادي (أبو البركات)، **المعتبر في الحكمة** (المشهور بالمعتبر)، ثلاثة مجلدات، ط2، الناشر: أصفهان، أصفهان، 1373هـ.ش.

46ـ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **مجموعه مصنّفات شيخ إشراق**، انجمن حكمت وفلسفه ايران، طهران، 1355هـ.ش.

47ـ يحيى بن حبش السهروردي (شهاب الدين)، **هياكل النور**، نقطة، طهران، 1379هـ.ش.

يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بالنّظام الفلسفيّ للحكيم الكبير صدر الدين الشيرازي. فأصحابُ النُظم الفلسفيّة، لم يتكفّلوا القيام ببيان نُظمهم الفلسفيّة، بل ذكروا العديد من النظريّات في مُختلف كتبهم ضمن تنظيم وتنسيق أوّلي، دون القيام بعمليّة تمييز بين القضايا التي تُشكّل أساساً في نِظامهم الفلسفيّ وبين سائر القضايا والمسائل، وتحدّد دورها في البُنية الفلسفيّة لهذا النظام. وأكثر ما يَهتمّ به هؤلاء هو إثبات المدّعيات الفلسفيّة، وقليلاً ما يتعرّضون لتوضيح أصل تلك المُدّعيات. وينظرُ هؤلاء إلى فئةٍ خاصّة من المُخاطبين؛ أي من كان منهم من أصحاب الرأي، ممّن لهم اطلاع فلسفيّ واسع، ولهم اطلاع على الآراء المشهورة في كلّ مسألة وطريق إثباتها أو نفيها، بنحو يكون من الميسّر لهؤلاء الوصول إلى فهم صحيح لها يساعدهم على تصوّر النظامَ الفلسفيّ المُتبنى، دون غيرهم من المُخاطبين. ولذا، بمُلاحظة هذا الأمر، لا بدّ، لمن يُريد التعرّض لبيان نظامهم الفلسفيّ، من أنْ يَتمكّن أوّلا من الفصل بين المسائل الرئيسة التي هي قِوامُ نظامهم ؛ وبين المسائل الفرعيّة. وثانياً، من حذف المسائل الفرعيّة، وثالثاً، من تحديد العلاقة بين المسائل الرئيسيّة وتحديد أهميّة كلّ مسألة منها ليَستبينَ من خلال ذلك طريقة البناء الرئيسيّة للنظام؛ ورابعاً، أنْ يكون ما هو أولى بالاهتمام بيان المُدّعيات، ليَنطلق بعد ذلك لإثباتها أو نفيها، وخامساً، أنْ يَلحظ المُخاطب ولو كان من غير أصحاب الرأي. وهذا ما نقصده من الحديث عن النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية.

من المقدمة

An Introduction To Mulla Sadra's Theosophcal System

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-614-427-077-6

برعاية ودعم:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا، ط٥ – خلف الفانتزي وُرلد – بولفار الأسد – بئر حسن – بيروت

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com